ANSTÖSSE

BERICHTE AUS DER ARBEIT DER EVANGELISCHEN AKADEMIE HOFGEISMAR

Nr. 2 Mai 1961

UNIVERSITAS

1.

Wenn die Evangelische Akademie zu einer Tagung für Hochschullehrer (20.—22. 1. 1961) eingeladen hatte, so tat sie das nicht, um sich an der Diskussion über die Reformpläne der deutschen Universitäten direkt zu beteiligen. Sie ist in dieser Angelegenheit nicht zuständig. Dagegen glaubte sie, sich in das Gespräch über die geistesgeschichtlichen und pädagogischen Grundsatzfragen einschalten zu dürfen, die sich aus der gegenwärtigen Situation der Universitäten ergeben. Die zunehmende Spezialisierung der Forschung, die Vergrößerung der Universitäten und das Anschwellen der Hörerzahl stellen nicht nur vor organisatorische und materielle Probleme; sie rütteln auch an der bisherigen Idee der Universität.

Mit „Universitas" wurde einst die kollegiale „Gesamtheit" der Lehrer und Schüler an den Hohen Schulen bezeichnet, später auch die „umfassende Einheit" der Wissenschaften. Diese gliederte sich im Mittelalter in das hierarchische System der vier Fakultäten. Von der untersten „Artisten-Fakultät" mit den Elementarfächern der sogenannten „freien Künste" stieg man zu den „oberen Fakultäten" auf, deren Forschung und Lehre im Dienste des menschlichen „Heiles" stand. In der medizinischen Fakultät ging es um die „Heilung" des Leibes, in der juristischen um die „heile" Gemeinschaft (salus publica) und in der (obersten) theologischen Fakultät um das „Heil der Seele". Die seit der Renaissance aufblühenden „humanistischen" und naturwissenschaftlichen Studien erhöhten das Gewicht der philosophischen Fakultät, weil deren Elementarfächer mehr und mehr zu gleichrangigen „Disziplinen" wurden. Mit der Aufklärung beanspruchte die Philosophie bald, Mitte und Grundlage aller Wissenschaften zu sein. In der Berliner Universitätsgründung 1810 wurde ihr dieser Platz als Garant der Geistesfreiheit und einer universalen wissenschaftlichen Bildung eingeräumt[1]. Im Zuge der weiteren Entwicklung war aber die praktische Verselbständigung der Einzelwissenschaften nicht aufzuhalten. Wie die Philosophie selbst zu einem Spezialfach geworden zu sein schien, so zerfiel auch die „Universitas" zunehmend in ein Konglomerat von höheren Fachschulen ohne starken inneren und äußeren Zusammenhalt. Ebenso leidet in der überfüllten Universität der Zeit nach dem letzten Kriege der Kontakt zwischen Dozenten und Studenten. So ist die „Universitas" in beiderlei Sinn problematisch geworden.

Weder die Spezialisierung noch der Andrang zum akademischen Studium können und

---

1 Vgl. zur Gründung der Berliner Universität neuerdings: Hans Wenke, „Das Vermächtnis einer Universität an unsere Zeit". Hamburger Universitätsreden, 28, 1961. Daselbst weitere Literaturhinweise.

dürfen rückgängig gemacht werden; denn beides hat seine guten Gründe in der Entwicklung der Wissenschaften und seine sinnvollen Ursachen in der demokratischen Gesellschaft. Beide aber bergen auch eine Gefahr für die recht verstandene „akademische Bildung", die doch mehr ist und bleiben soll als fachschulmäßige Berufsausbildung. Forschung und Lehre, deren enger Zusammenhang zu den Grundgedanken der Deutschen Universitäten gehört, können zum Betrieb und zur Routine entarten; an die Stelle des kritischen Geistes der Wissenschaft kann dann, — bei allen denen, die keinen Hauch dieses Geistes verspürt haben und in der breiten Öffentlichkeit auch nicht verspüren können, — eine irregeleitete „Wissenschaftsgläubigkeit" treten. Wenn es überhaupt noch möglich ist, an der Idee der „Universität" im Sinne ihrer deutschen Tradition festzuhalten, drängen sich doch schwerwiegende wissenschaftstheoretische und pädagogische Probleme auf.

Ihrer eigenen Zielsetzung gemäß ist die Evangelische Akademie lebhaft an diesen Fragen interessiert. Denn sie fordert als „Akademie" bei der eigenen Arbeit strengste Wissenschaftlichkeit. Zwar will und kann sie nicht selbst eine Hochschule sein; sie bemüht sich aber darum, den Raum für ein grundsätzlich „universales" Gespräch zu öffnen, in welchem die isolierenden Schranken der Fächer- und Berufszersplitterung durchbrochen werden. Auch wendet sich ihre Bemühung nicht nur an die „Fachleute" oder „akademisch Gebildeten", sondern an alle Fragenden und Suchenden, die in irgendeiner Bedeutung „Laien" genannt werden. Jeder ist in größerem Umfang Laie als „Kenner"; aber auch als Laie braucht er nicht ganz verständnislos für das zu bleiben, was Fachleute ihm sagen können und müssen.

Über solche wechselseitige Verständigung und Unterweisung hinaus stellt aber die Evangelische Akademie das von ihr gepflegte Gespräch unter den Anruf des Evangeliums. Damit will sie keinen dogmatischen Zwang ausüben, aber doch dem Wort Gottes in einer wirklich „universalen" Gesprächsgemeinschaft Gehör verschaffen. Wie sich vor ihm auch alle ihre „theologische" Besinnung zu verantworten hat, so trägt sie unter ihm auch die Verantwortung für eine fruchtbare Behandlung der „weltlichen" Fragen, die sie behandelt. In dieser pädagogischen Betätigung kann ihr das Schicksal der Universitäten nicht gleichgültig sein. Repräsentiert sie doch von Fall zu Fall auf ihren Tagungen eine „Universitas" im Kleinen, deren Mitte noch die „theologische Fakultät" bildet. Es legte sich deshalb der Gedanke nahe, einmal im Hinblick auf die genannten Fragen ein Gespräch mit den Vertretern der Universität zu führen. Daß ihre Anregung gern aufgenommen wurde, zeigten der gute Besuch der Tagung und die lebhafte Diskussion im Anschluß an die drei Referate und die „Biblische Besinnung". Unter den Teilnehmern konnte der Tagungsleiter u. a. Seine Magnifizenz den Rektor der Universität Marburg, Professor Dr. Hans-Eberhard Bock, Staatssekretär Dr. Konrad Müller, Hannover, und Landrat a. D. Dr. Hermann Eckhardt, Geschäftsführer der „Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für öffentliche Verantwortung", ferner zahlreiche Professoren der Landesuniversität Marburg und anderer Universitäten begrüßen.

Nachdem der Herr Landesbischof D. Wüstemann die Tagung mit einer Ansprache eröffnet hatte, nahm Professor Dr. Theodor Litt (Bonn) das Wort zu seinem Vortrag über

DIE DEUTSCHE UNIVERSITÄT IM ANGESICHT IHRER ÜBERLIEFERUNG[2]

Eine Revision der Universitäts-Idee — so führte der Redner aus — ist nicht zu umgehen, seitdem die „autonome" Wissenschaft endgültig die ursprüngliche Aufgabe aller Wissenschaft, die Grundwahrheiten des christlichen Glaubens auszulegen, zum Spezialanliegen der theologischen Fakultät gemacht hat. Das Prinzip der wissenschaftlichen Autonomie zeitigte

---

[2] Der nachfolgende Bericht gibt den ersten und dritten Vortrag nach Konzepten und Notizen wieder, den zweiten in gekürztem Wortlaut.

nun zahlreiche Programme, je nach dem, was als echte Wissenschaft anerkannt wurde, so daß z. B. der Kommunismus die Universität im Sinne des dialektischen Materialismus organisierte.

Die deutschen Universitäten halten sich noch heute theoretisch an die Tradition der Humboldtschen Universitätsreform. Deren Kerngedanken sind die der philosophisch deduzierbaren, unauflöslichen Einheit aller Wissenschaften, und die Überzeugung, daß nur eine Forschung und Lehre aus solchem Geiste auch wahre „Bildung" vermittele und fördern könne. „Reine" Wissenschaft, ohne Bindung an einen äußeren Zweck, soll den Menschen davor bewahren, ein bloßer Funktionär zu werden.

Von diesem Ideal hat sich aber praktisch die Universitätswissenschaft durch die zunehmende Spezialisierung weit entfernt. Der Versuch, die „universitas literarum" durch ein „studium generale" zu bewahren, ist fehlgeschlagen; er hätte auch bei den Dozenten selber ansetzen müssen. Ferner ist die Wissenschaft ganz in die Lebenspraxis hineingewachsen, die heute tatsächlich auf die Wissenschaft angewiesen ist. Dadurch wurde die rein kontemplative Haltung als wesentliches Moment der klassischen Universitätsidee zerstört. Übrigens ist die Technik, von der heute unser Dasein bestimmt wird, gar nicht nur eine nachträgliche „Anwendung" der wissenschaftlichen Erkenntnis; denn die mathematisch-experimentelle Naturwissenschaft ist schon selber von technischer Art. Dieser Erkenntnisart mißtraute Goethe in seiner Polemik gegen Newton nicht weniger als Wilhelm von Humboldt. Aber auch die sogenannten „Geisteswissenschaften" entwickelten sich zur Praxis hin. Es wäre jedoch falsch, diese Zweiteilung der Wissenschaften kritiklos gelten zu lassen. Wenn die Naturwissenschaftler über ihre Wissenschaft nachdenken, werden sie selbst zu Geisteswissenschaftlern. Methodologische Reflexion deckt auf solche Weise sogar die innige Verzahnung der Einzelwissenschaften auf. Es läßt sich ein systematischer Zusammenhang erkennen, der ganz unabhängig von den Vorstellungen ist, über die sich die Spezialisten einig werden, denn er ist logisch begründet. Es kann nun nicht bestritten werden, daß sich auch die Geisteswissenschaft faktisch von der klassischen Idee einer Einheitswissenschaft immer weiter entfernt. Die Ausrichtung auf die Praxis des Lebens verstärkt ihre Spezialisierung. Während von den Klassikern zu Humboldts Zeit jede Indienststellung der Wissenschaft als Verrat an ihr angesehen wurde, kann heute von einer solchen Unterscheidung keine Rede mehr sein. Es ist daher eine ernste Frage, wie weit wir überhaupt noch an der Überlieferung festhalten können.

Was tut man aber wirklich? Man legt Wert darauf, den „Bildungswert" der einzelnen Wissensfächer, z. B. der Wirtschaftswissenschaft zu beweisen, während die Praxis doch nur eine Ausbildung verlangt. Darum fragt man: wie müssen die Bedürfnisse der Praxis befriedigt werden, damit die Unterweisung auch einen Bildungswert habe? Und damit hält man nun weitgehend am Bildungsideal der Klassik fest, nämlich an der zum Kunstwerk gestalteten Persönlichkeit, in der sich die Totalität der menschlichen Kräfte zu einer harmonischen Universalität entfaltet. Es war das Ideal und Privileg einer sozial gehobenen Schicht, die sich eine so vornehme, beschauliche Muße leisten konnte. Sie distanzierte sich mit ihrem sublimierten Bildungs-Egoismus vom „gewöhnlichen Geschäftsleben" und glaubte der Bestimmung des Menschen schlechthin zu dienen, d. h. nach der Harmonie mit sich und dem Unendlichen zu streben.

Aber dürfen wir überhaupt im Menschen ein Wesen sehen, dem es aufgegeben wäre, sich zur Harmonie zu bilden? Gehört nicht Harmonie viel mehr zum Tiere, das von Natur im Einklang mit seiner Umwelt lebt, während der Mensch als der „erste Freigelassene der Natur" aus diesem „Paradies" vertrieben ist und sich, wie man ja sagt, mit der Natur „auseinandersetzen" muß? Als ein „Freier" in dieser Bedeutung ist der Mensch notwendig dem Irrtum

ausgesetzt. Für ihn ist die Welt nur in besonderen „Aspekten" von autonomen Funktionen gegeben. Zwischen ihnen brechen unvermeidlich Konflikte auf. Der Irrtum ist nicht nur eine gelegentliche Begleiterscheinung der Erkenntnis; nur wer sich irren kann, kann die Wahrheit finden. Das ist die Ambivalenz unserer geistigen Freiheit.

Daß und wie ein Irrtum zerstörerisch für das menschliche Leben werden kann, sehen wir am Marxismus, nach dessen Lehre auch das Geistesleben unter Naturgesetzen steht. Ein solcher Glaube an die Zwangsläufigkeit des geschichtlich-geistigen Prozesses hebt alle Verantwortung auf; er scheint die Berechtigung zu geben, alles, was dem in seiner Richtung angeblich bekannten Fortschritt widerstrebt, als störenden oder retardierenden Faktor auszumerzen (zu „liquidieren"). So erhält hier der Irrtum eine unheimliche Macht. Die klassische Wissenschaftslehre war also viel zu optimistisch; sie läßt sich nicht aufrecht erhalten.

Wie der Irrtum viel gründlicher einkalkuliert werden muß, so auch die praktische Bindung der Wissenschaft. Es gibt keine reine kontemplative Erkenntnis; es wirken in ihr immer auch andere Motive mit. Die „Ismen" zeigen das in aller Deutlichkeit. Genauso bedenklich und gefährlich ist der Aberglaube an die Wissenschaft als fast unfehlbares „Auskunftsbüro". Die Wissenschaft sollte Warnungstafeln vor sich selber aufstellen. Ohne besonnene Wertung und ohne verantwortungsbewußten Umgang mit der Wissenschaft könnte die Menschheit an ihr zugrunde gehen. Eine heilsame Ernüchterung müßte Platz greifen, wenn Wissenschaft und Universität in unserer geschichtlichen Stunde ihren Beruf erfüllen sollen.

In der AUSSPRACHE wurde dem Redner eingewandt, das System der unwiderruflich spezialisierten Wissenschaften könne nur geahnt oder geglaubt, nicht aber demonstriert und gelehrt werden. Daß diese resignierende Auffassung nicht notwendig sei, bewies Professor Litt daraufhin an den stillschweigenden Voraussetzungen, die schon bei dem Versuch ihrer Begründung gemacht werden müssen. Die Möglichkeit, über das Verhältnis der Wissenschaften zu einander überhaupt mit Gründen zu diskutieren (wie z. B. über die Gültigkeit der neopositivistischen Thesen), rechtfertige doch die Reflexionen über das System der Wissenschaften, auch wenn ihr ein endgültiges Resultat versagt bleiben sollte. — Ferner wurde vorgebracht, die Kritik am klassischen Bildungsideal sei zu weit gegangen, weil reine Theorie (im Sinne Platons) als Gegengewicht gegen praktische Fachausbildung bleibenden Wert für wissenschaftliches Bewußtsein habe. Dem stimmte Professor Litt grundsätzlich zu. Jedoch trug er Bedenken dagegen, der Theorie einen „Vorrang" einzuräumen; erst in Verbindung mit den praktischen Problemen könne auch die Verantwortung der Theorie klar erkannt werden. Man dürfe hier keine falschen Begrenzungen vornehmen. Die geistige Situation der Hochschule habe sich freilich in den letzten Jahrzehnten sehr geändert, und der Diskussionsbeitrag von Professor Armin Schneider, der auf Beispiele sehr persönlicher Äußerungen von Fachwissenschaftlern hinwies, treffe genau die entscheidenden Fragen, wie auch Professor Mitgau mit Recht an die Enttäuschung der Kriegsteilnehmer nach 1918 erinnert habe. In der Tat seien die gesellschaftlichen Voraussetzungen der Humboldtschen Universitäts-Idee nicht mehr gegeben; es müssen heute ganz neue erst geschaffen werden, — eine schwierige, aber schöne Aufgabe, für die nicht zuletzt auch die Hochschule die Verantwortung zu tragen hätte.

2.

Der zweite Tag begann mit der *Biblischen Besinnung* über das Gespräch Jesu mit Nikodemus (Joh. 3, 1—21). Professor D. Niebergall ließ in der Exegese erkennen, wie hier — aus einem Dialog, den der Pharisäer führen will, ein Kerygma wird, nämlich die in Jesu verkörperte Botschaft vom Anbruch des „Reiches Gottes". Was dieses „Reich" objektiv ist, wird subjektiv als „Wiedergeburt" bezeichnet — ein allerdings wunderbar-paradoxes Geschehen

(Vs. 4—5). Vielleicht ist mit „Wasser" (Vs. 5) die Taufe gemeint; mit „Geist" unzweifelhaft die Zuwendung Gottes zum Menschen. Der Mensch ist immer „aus" der Welt („Fleisch") oder „aus" Gott („Geist"). Die nächsten Verse unterstreichen die paradoxe Unerkennbarkeit dieses Geschehens aus Gott. Mit Vers 9 beginnt dann ein neuer Gesprächsgang: die allgemeine Aussage wird positiv vergeschichtlicht; die „Wiedergeburt" ist an Jesu Wirksamkeit in Zeichen und Worten gebunden. Er ist der „Christus", der erhöht werden muß am Kreuz und in der Auferstehung. Die Liebe (Agape) Gottes ist nicht eine allgemeine Gesinnung, sondern ein Ereignis (Vs. 16), und der „Glaube" an die damit geschehene Entscheidung (Vs. 17 ff.) ist schon die „Wiedergeburt". Die Apokalyptik des Gerichts wird so zur gegenwärtigen Eschatologie. Christus ist das „Licht der Welt" (Vs. 19), das auch unsere menschliche Existenz erhellt. Weil böse Werke in der Verborgenheit bleiben wollen, hassen sie das Licht (Vs. 20). Wer aber „die Wahrheit tut" (Vs. 21), kommt an das Licht. Denn diese Wahrheit ist nicht eine verfügbare (oder auch unverfügbare) Erkenntnis, sondern ein Tun, das die Offenbarkeit nicht zu scheuen braucht.

Im anschließenden Gespräch über die Textauslegung wurden die Fragen des Vortrages wieder aufgenommen und in Beziehung zum biblischen Wahrheitsbegriff (emét) gebracht. Nicht um theoretische Aussagen-Wahrheit handelt es sich hier, sondern um Bewahrheitung und Verwirklichung eines Anspruchs an den existierenden Menschen. Die Auslegung des „Sehens" (Vs. 11) deutet auf den ganz verschiedenen Weg, den die griechische „Theorie" bis zur klassischen Bildungsidee gegangen ist, und den Weg, den das Neue Testament meint, wenn „Sehen" ein Widerfahrnis und eine Begegnung bedeutet. Aber aus dieser Verbindlichkeit existenzieller Wahrheit kann auch die Wissenschaft sich nicht lösen, ohne ihre Menschlichkeit preiszugeben.

3.

Das Referat von Senator a. D. Professor Dr. Hans Wenke, Hamburg, über

WISSENSCHAFTSGLÄUBIGKEIT UND AKADEMISCHE BILDUNG

begann mit einigen Bemerkungen zur Formulierung des Themas, das nicht von ihm gewählt, sondern von der Akademie ihm vorgeschlagen worden sei. In dem Wort „Gläubigkeit" könne der Verdacht ausgesprochen sein, daß es mit Wissenschaft eigentlich nichts rechtes sei. Dazu könne er sich aber nicht bekennen. Es gäbe freilich einen Mißbrauch der Wissenschaft, gegen den man wachsam sein müsse. Mißbrauch werde auch schon mit den Worten „Wissenschaft" und „Forschung" getrieben, und man könne nicht genug davor warnen. Jede Berufung darauf, daß etwas „wissenschaftlich bewiesen" sei, finde leicht Glauben, auch wenn sie nur dazu dienen solle, irgendetwas in der Öffentlichkeit durchzusetzen. Ähnlich stehe es mit dem Sozialprestige des Professors, das man demoskopisch festgestellt haben will; oder mit den Ansprüchen gewisser Institutionen, die sich als Anstalten der Wissenschaft und der Forschung ausgeben, ohne die zureichenden Leistungen vorweisen zu können[3].

Im Rahmen der „akademischen Bildung" tauche nun aber ein echter Vertrauensbeweis auf, der von den Hochschullehrern selber oft verkannt werde und deshalb besonders bedacht werden müsse, Hierzu führte der Redner folgendes aus:

Es handelt sich um das Vertrauen, das die Staatsinstitutionen der Wissenschaft entgegenbringen. Wegen des Antagonismus (im Zusammenhang mit der Frage der Freiheit von Lehre und Forschung) zwischen Wissenschaft und Staat wird das meistens nicht gesehen; und so ist

---

[3] Daß die Interpretation der „Wissenschaftsgläubigkeit", die Professor Wenke vertrat, den Intentionen der Akademie entsprach, mag ein Aufsatz des Tagungsleiters zeigen. Vgl. H. Noack: „Von der Wissenschaftsgläubigkeit des modernen Menschen als einer Gefahr der zweiten Aufklärung", in: Zeitwende, 31. Jahrgang, 1960, Heft 6.

von vornherein eine Art von verkrampfter Haltung da: Vorsicht mit dem Staat — was der da von uns will und wie er bei uns eindringt! Da gibt es nun einen Punkt in der akademischen Bildung, auf den ich hinweisen möchte: Seit 150 Jahren — vielleicht noch etwas länger — ist der Staat dazu übergegangen — und das müssen wir uns einmal in den Konsequenzen klarmachen — folgenden Gedanken zu praktizieren: Die Ausbildung für die Berufe in lebenswichtigen Bereichen, die eine eigene Verantwortung haben, vertrauen wir den Universitäten an. Das war keine selbstverständliche Entscheidung, wie sich sehr leicht zeigen läßt. Daraus folgt z. B., daß die Heilkunst ausgeübt wird von dem, der durch die wissenschaftliche Medizin hindurchgeht, die Seelsorge von dem, der durch die Theologie hindurchgeht, die Rechtslehre von denen, die gelehrte Richter sind, d. h. die durch die Jurisprudenz hindurchgegangen sind, daß die Erziehung in Händen von Leuten liegt, die mit der Wissenschaft in Berührung gekommen sind. Es gibt auch andere Fälle; z. B., daß man den „Volksrichter" einsetzt, der von der Wissenschaft keine Ahnung hat. Das gibt es auch! Und das sollten wir uns von der Universitätsseite her genau überlegen und nicht immer und sofort von der Hypothek reden, die uns aufgeladen ist. Das ist die Melodie, die ich immer höre und die ich eigentlich nicht so sehr gern höre. Es war ein enormer Vertrauensbeweis den akademischen Institutionen gegenüber, daß der Staat ihnen diese wichtigen Aufgaben übertrug. Und das bedeutete für die Stellung der Universitäten zugleich auch eine große Chance; sie besteht nämlich darin, auf diese Weise viele Menschen mit dem Geist der Wissenschaft in Berührung zu bringen und dann die Möglichkeit zu haben, derart ausgebildete Menschen in die einzelnen praktischen Lebensbereiche hinauszuschicken und damit doch der Wissenschaft und dem wissenschaftlichen Denken eine enorme Strahlungskraft zu geben. Das sollte zunächst einmal gesehen werden: das war die große Chance. Daß in der Bildungsarbeit, wie überhaupt im gesamten Bereich des Kulturellen jede Erscheinung — und ich kenne nicht eine, bei der es nicht so wäre — ihre Licht- und Schattenseiten hat, das wissen wir. Und ich bin nicht blind gegen die Schattenseiten, aber ich bitte um die Gerechtigkeit, Licht und Schatten zu sehen. Die Schattenseite besteht darin, daß man durch diese Regelung, — nämlich daß man durch Ausbildungsordnungen und vor allem durch Prüfungsordnungen die jungen Menschen durch die Hochschulen schickt und ihnen diesen Weg damit gleichsam vorschreibt, — nun sehr viele Menschen anzieht, und zwar immer mehr! Man braucht nicht erst die Empfehlungen des Wissenschaftsrats zu studieren, um sich davon zu überzeugen. Aber es ist unser aller Erfahrung, daß wir auf diese Weise auch eine ganze Reihe von Menschen in die Universität hineinziehen, die der Universität eine andere Aufgabe erschweren, nämlich die Aufgabe der Forschung, so daß die akademische Ausbildung, die an sich keine schlechte Sache ist, es jetzt oft mit denen zu tun hat, denen offensichtlich an dieser Begegnung mit der Wissenschaft gar nicht liegt. Nun dürfen wir aber nicht nur auf diese starren und sagen: Unser ganzer Beruf ist in Frage gestellt, weil die kommen! Es kommen doch auch noch andere! Das ist jedenfalls meine Erfahrung. Ich habe durchaus mit Studenten zu tun, die im echten Sinne der Wissenschaft begegnen. Es gibt aber die anderen auch, die da sprechen: „Ich habe den und den Beruf gewählt, und da gibt es eine Ordnung, in der steht, ich muß auf die Universität, um das zu erreichen. Also dann gehe ich dahin. Sollte es eine andere Ordnung geben, die etwa sagt, ich soll auf eine Rechtsschule gehen oder auf eine Medizinschule, dann würde ich dahin gehen, wenn man mir nur garantiert, daß ich das gleiche Zertifikat von der gleichen sozialen und beruflichen Qualität bekomme." So muß man — glaube ich — das komplexe Problem sehen, daß wir mit beiden Typen zu tun haben. Ich will jetzt hier nicht über Schwierigkeiten sprechen, denn ich habe hier nicht über Hochschulreformen zu reden, und von Überlegungen, was man da machen sollte. In meinem Zusammenhang wollte ich nur deutlich machen: wir sollten

über der Klage, daß wir durch die akademischen Ausbildungsverpflichtungen eine Belastung haben, die uns von vielen anderen Aufgaben abdrückt, nicht diese ursprüngliche Konstruktion vergessen. Und wir sollten nicht etwa auf die Idee kommen, auf die Verzweifelte auch schon gekommen sind, nämlich die Universitäten aus der akademischen Berufsausbildung herauszunehmen. Diese Isolierung wäre tödlich. Und ich verstehe nicht, wie die Zuspitzung entstehen kann, die „Bildung" und die „Ausbildung" so gegeneinander zu manövrieren. Das ist weder auf der Universität möglich noch auf irgendeiner anderen Bildungsanstalt. Kein Gymnasiallehrer, kein Volksschullehrer und kein Berufsschullehrer kann sich so einstellen — auch kein Hochschullehrer; sondern wir haben das größere Kunststück zu vollbringen, die allgemeinen Bildungsgehalte so an junge Menschen heranzubringen, daß sie es wieder tun! Warum eigentlich nicht? Der andere Weg ist zu bequem. Ich habe vor kurzem in einer Diskussion gehört, wie ein Kollege sagte: Ich vermittle meine Wissenschaft, und was der Hörer für einen Beruf ergreift, das ist mir völlig egal. „Ich vermittle meine Wissenschaft", — diese Auskunft ist nichts als Bequemlichkeit. Ich glaube, so geht das nicht. Ich kenne die Sorge, die er damit meint. Ich kenne sein Motiv; und ich werde das nachher auch noch zu besprechen haben. Aber diese Radikalität, den Blick für alles das, was jenseits der Hochschule kommt, zu verschließen, und wie weit die Wissenschaft sich dann in den Lebensgebieten zu bewähren hat, nicht zu beachten, würde ich für falsch halten. Solche Fragen stellen sich praktisch sehr schnell ein. Ein kurzes Beispiel: Es geschieht manchmal, daß zu mir einer kommt und sagt: „Ich habe vorgehabt, Diplomphysiker zu werden, aber ich habe es mir jetzt anders überlegt, ich will im selben Arrangement meiner Fächer mit Physik, Chemie usw. das Staatsexamen für das Höhere Lehramt machen." Das ist prüfungstechnisch oder von der Universität aus kaum eine große Änderung und ist doch eine grundlegende Entscheidung, die ich jungen Leuten unter die Nase drücke, indem ich etwa sage: Wenn du deine Diplomprüfung machst, dann wirst du später vielleicht in einem Laboratorium bei Siemens arbeiten. Da hast du viele schöne Apparate um dich herum und hast fast 50 Jahre lang mit Apparaten zu tun, mit erwachsenen Menschen, kannst Forschung treiben, alles Mögliche. Wenn du das Staatsexamen für das Höhere Lehramt machst, wirst du nicht Physiker, sondern Lehrer der Physik, — und das ist ein total anderer Beruf. Da mußt du auch die Physik kennen — natürlich, sonst bist du kein guter Lehrer; aber du mußt noch etwas ganz anderes kennen, und überlege dir das einmal, ob du das kannst, bevor du diese „leichte" Entscheidung triffst, die ja prüfungstechnisch so einfach ist. Hier hast du es nämlich mit jungen Menschen zu tun, die du erziehen und anleiten sollst, mit denen du disziplinär fertig werden mußt; — es fehlt nicht an Beispielen guter wissenschaftlich ausgebildeter Leute, die hier eine Fehlentscheidung treffen und unglücklich für ein ganzes Leben werden.

Also, wir haben die Verpflichtung — und deshalb bringe ich die Beispiele — über unseren Bereich hinauszusehen und zu fragen: Was wird aus unserer Wissenschaft, wenn die Menschen in andere Bereiche hineingehen? Das ist das Schicksal jedes Lehrers, das liegt im Beruf des Grundschullehrers, des Gymnasiallehrers und des Hochschullehrers. Und darauf möchte ich einiges Gewicht legen. Die Universitätsprofessoren sollten nicht vergessen, daß sie „Hochschullehrer" sind. Und wie eine Turmuhr eine Uhr ist und kein Turm, so ist ein Hochschullehrer ein Lehrer, und dieser Akzent sollte etwas stärker betont werden. Er muß ja den Beruf nicht wählen. Wenn er ihn aber gewählt hat, muß er wissen, daß er diese immer beschworene Einheit von Forschung und Lehre, an der alle Gremien in Deutschland festhalten, — von Humboldt bis heute —, gewählt hat.

Jetzt die Frage: Wie sieht das für die jungen Menschen aus, die in diesen Bereich der akademischen Bildung hineinkommen? Und wie sieht es da mit der Gläubigkeit, der Wissenschafts-

gläubigkeit aus — oder, wie ich besser sagen sollte (nach den einführenden Bemerkungen) — mit dem Glauben an die Wissenschaft? Da gibt es eine sehr hochgestellte Voraussetzung, die wir eigentlich im Universitätsleben kaum diskutieren. Diese Voraussetzung ist schlicht und einfach die: Der Umgang mit der Wissenschaft verändert den Menschen in seinem Kern. Die Wissenschaft hat eine Menschen wandelnde und Menschen formende Kraft, und zwar aus sich heraus — nicht durch die taktische Zurichtung, nicht durch die Überlegung, was ich nun außerdem noch erziehungsmäßig alles ins Werk setzen muß, damit die Wissenschaft eine bildende Kraft bekommt. Wer diese Spekulation anstellt, hat nach meiner Meinung bereits nicht nur die Tradition, sondern den Sinn der Universitäten — wie wir sie auffassen — verlassen. Wir müssen also tatsächlich zunächst einmal an diesem Leitsatz festhalten und dann erst fragen, wo Korrekturen angebracht werden oder wo Kompromisse geschlossen werden müssen. Zunächst einmal sollte das festgehalten werden als ein Leitsatz: Die Universität hat dieses Vertrauen, daß derjenige, der in ihren Bereich mit 19 Jahren eintritt, wenn er wieder herausgeht, ein anderer geworden ist, als er vorher war. Es ist unsere Überzeugung, daß die Wissenschaft selber diese Formung zustande bringt. Das kann man zunächst ganz einfach erkenntnistheoretisch begründen, indem man darauf aufmerksam macht, daß ja die wissenschaftliche Einstellung zur Welt eine spezifische Einstellung ist. Stelle ich mich nun ständig wissenschaftlich ein, so wäre es ja merkwürdig, wenn es nicht in meine Art überginge, die Dinge von der Wissenschaft aus zu sehen. Und das ist die Hoffnung, daß einer das lernt und einübt und davon Gebrauch macht; daß er den anderen gegenüber, die nicht durch die Wissenschaft gehen, sich dadurch unterscheidet, daß er eine Einstellung anderer Art hat, die ihn — so hoffen wir — für sein Leben nicht verläßt, und zwar nicht nur in der Beurteilung von Dingen seines Faches, — sondern in der Beurteilung aller Dinge, denen er begegnet.

Aber das reicht noch nicht; wir fordern noch ein weiteres. Wir fordern tatsächlich oder nehmen fest an, daß die Wissenschaft als solche eine bildende Kraft ist. Würden wir das in der Universität nicht annehmen, so wäre die ganze Konstruktion der Universität überhaupt für sinnlos zu halten. Wir stellen uns hin und halten Vorlesungen vor hunderten von Studenten, und zwar nicht erst seit der Überfüllung der Universitäten. Die große Vorlesung ist eine Einrichtung, die einen sehr guten Sinn hat (um das einmal in Klammern zu sagen, gegenüber der Klage, daß alles überfüllt sei). Es gibt auch eine geistige Kommunikation, die nicht auf der persönlichen Beziehung allein beruht. Ich habe damit nicht die persönliche Beziehung herabgesetzt, — aber sie ist nicht die einzige. Es gibt durchaus die Möglichkeit — und ich würde es für mich in Anspruch nehmen — wenn ich viele Studenten vor mir habe, daß ich je einen anspreche. Es kommt nur darauf an, wie ich es mache. So habe ich die Vorlesungen in Berlin erlebt. Sie waren alle voll; ich habe 1921 bis 1926 studiert. Was von Harnack erzählt hat in der Kirchengeschichte, weiß ich nicht mehr; aber seine Figur habe ich vor mir. Das war eine geistige Kommunikation. Ich erinnere nicht, was Troeltsch in der Geschichtsphilosophie gesagt hat, habe aber den Denkstil, die Figur, den Menschen vor mir. Ich habe nie mit ihm ein Wort gewechselt; ich war erst Student im dritten Semester. Wir wollen das nicht verlieren oder vergessen bei alledem, was an Kritik der Universität gesagt wird. Man hat ja manchmal aus der Kritik den Zweifel, ob es denn überhaupt noch geht, wenn sich einer auf das Abenteuer einläßt, in dieses Chaos einzutreten. Wir haben doch selber ein Interesse daran, die Dinge auf das richtige Maß zurückzuführen — ohne blind zu sein gegen das, was verbessert werden muß. Aber eine Kritik dient der Sache nicht, die die Dinge von oben bis unten schlecht macht, fortgesetzt nur die Fehler herauskehrt und dann erklären müßte, wie es denn eigentlich kommt, daß noch leistungsfähige Menschen aus der

Universität herauskommen. Das dürfte ja eigentlich gar nicht mehr passieren — wenn man nach den Zeitungen urteilt.

Diese formende Kraft der Wissenschaft ist ein alter Gedanke; und ich möchte diesen alten Gedanken im Wortlaut vorlesen. Wir finden ihn nämlich in der Denkschrift von Schleiermacher zur Gründung der Berliner Universität[4]. Gestatten Sie mir, daß ich das wörtlich anführe (trotz der entsetzlichen Satzperioden): „Soll nur das wissenschaftliche Leben aus dem Nichts entstehen, nicht wie jedes andere durch Erzeugung? Soll nur dieses in seinen ersten zarten Äußerungen keiner Pflege bedürfen und keiner Erziehung? Hier also liegt das Wesen der Universität. Diese Erzeugung und Erziehung liegt ihr ob, und damit bildet sie den Übergangspunkt zwischen der Zeit, wo durch eine Grundlage von Kenntnissen, durch eigentliches Lernen die Jugend erst bearbeitet wird für die Wissenschaft, und der, wo der Mann in der vollen Kraft und Fülle des wissenschaftlichen Lebens nun selbst forschend das Gebiet der Erkenntnis erweitert oder schöner anbaut. Die Universität hat also vorzüglich mit der Einleitung eines Prozesses, mit der Aufsicht über seine ersten Entwicklungen zu tun. Aber nichts Geringeres ist dies als ein ganz neuer geistiger Lebensprozeß: die Idee der Wissenschaft in den edleren, mit Kenntnissen mancher Art schon ausgerüsteten Jünglingen zu erwecken, ihr zur Herrschaft über sie zu verhelfen auf demjenigen Gebiet der Erkenntnis, dem jeder sich besonders widmen will, so daß es ihm zur Natur werde, alles aus dem Gesichtspunkt der Wissenschaft zu betrachten." Und nun der Satz, auf den es hauptsächlich ankommt: „Alles einzelne nicht für sich, sondern seine nächsten wissenschaftlichen Verbindungen anzuschauen und in einen großen Zusammenhang einzutragen in beständiger Beziehung auf die Einheit und Allheit der Erkenntnis, daß sie lernen, in jedem Denken sich der Grundgesetze der Wissenschaft bewußt zu werden, und eben dadurch das Vermögen selbst zu forschen, zu erfinden und darzustellen, allmählich in sich herausarbeiten, dies ist das Geschäft der Universität. Hierauf deutet auch dieser ihr eigentlicher Name, weil eben hier nicht nur mehrere, wären es auch andere und höhere, Kenntnisse sollen eingesammelt, sondern die Gesamtheit der Erkenntnis soll dargestellt werden" (a. a. O. S. 126).

Dieses Dokument wollte ich als Beleg anführen für das, was ich hier meine, und ich könnte noch andere Dokumente heranziehen aus Schriften, die über die Universitäten nach 1945 erschienen sind und in denen der Gedanke wieder aufgegriffen ist. So ist z. B. in den Empfehlungen, die in Hinterzarten gemacht worden sind, in einem Abschnitt sehr deutlich gesagt, daß man ausgeht von dieser Voraussetzung einer Menschen verwandelnden und Menschen formenden Kraft der Wissenschaft. Und vielleicht ist das in unserer Diskussion zu überlegen, wie weit wir diesen Glauben an die Wissenschaft aufrecht erhalten können, wie weit wir ihn stärken müssen, wenn wir den Mißbrauch oder den Abfall sehen, oder ob wir etwa resignieren sollen.

Einen anderen Ansatzpunkt für den Glauben an die Wissenschaft und für die Möglichkeit, die Wissenschaft positiv zu beurteilen, sehe ich in Folgendem. Ich möchte ausgehen von einer Erörterung des Verhältnisses zwischen Theorie und Praxis und würde sagen: die Wissenschaft, das Vertrauen auf die Wissenschaft, der Sinn wissenschaftlicher Tätigkeit überhaupt liegt darin — und das kann ich in einer kurzen These aussprechen: — die Praxis wird durch die Theorie eine bessere Praxis. Wenn der Satz nicht stimmt, dann würde vieles wiederum falsch sein in unserer Ausbildung und in der Forderung akademischer Ausbildung. Es gibt dafür große und eindrucksvolle historische Beweise. Im Zusammenhang der Medizin gab es ein Fach, das seit Jahrhunderten eine sehr verachtete Randstellung hatte, das der Handwerker

---

4 Vgl. „Gelegentliche Gedanken über Universitäten in deutschem Sinne", abgedruckt in der Schrift: Über das Wesen der Universität, herausgegeben von Eduard Spranger, 1919, Seite 105 ff.

in der Heilkunst, und die nannte man mit einem feinen griechischen Namen die „Chirurgen"; denn Chirurgie heißt ja nichts anderes als „Handwerk". Wir können den Prozeß verfolgen, in dem langsam, sehr langsam dieser Stand der „Steinschneider", der „Feldscherer" und der Chirurgen in die Wissenschaft aufgenommen wurde, und wir wissen auch, wie sehr sich der „Medicus purus" (der Internist, würden wir heute sagen) dagegen gewehrt hat. Er hat sich so dagegen gewehrt, daß es in den Bestimmungen der medizinischen Fakultät der Universität Bern aus dem Jahre 1836 heißt, der Chirurg sei verpflichtet, nachdem er nun endlich aufgenommen war in die Fakultät, seine Instrumente dem Medicus purus vorzuweisen. Stellen Sie sich das einmal heute vor! Das ist aber ein Fall, der ganz handgreiflich zeigt, wie hier eine verachtete Praxis mit großer Reserve aufgenommen wird; und ich will nicht sprechen von der für uns vielleicht rätselhaften Bestimmung, daß in den gleichen Fakultätsvorschriften stand, der Chirurg habe die Verpflichtung, die Angehörigen der Fakultät zu rasieren. Das war die Erinnerung an den Stand der Barbiere und der Steinschneider bis ins 19. Jahrhundert hinein. Im Augenblick, als diese Praxis aufgenommen war in die Theorie, hat sie für die wissenschaftliche Medizin ungeheuer viel geleistet und ist in eine Vorrangstellung der Medizinischen Disziplin gekommen, so daß von dem, was der ursprüngliche Sinn und die ursprüngliche Einstellung war, nichts mehr übrig geblieben ist. „Die Praxis wird durch die Theorie eine bessere Praxis" —, das wollte ich daran zeigen.

Nun kann es dabei allerdings in diesem Verhältnis von Theorie und Praxis auch manche Spannungen geben, und ich möchte sie einmal zeigen auf einem Feld, das mir besonders vertraut ist, nämlich auf dem Felde der Erziehung, wo es ja ganz deutlich wird, daß da Theoretisches und Praktisches ständig ineinander sich verflechten und hier manchmal die Theorie ins Gedränge kommt. Sie kommt nämlich dadurch ins Gedränge, daß gewisse Richtungen der Besinnung über Erziehung sagen: Vieles in der Erziehung spielt sich durchaus nicht im Bereiche der wissenschaftlichen Erkenntnis ab; denn es wäre ja Phantasterei, zu meinen, daß etwa der Volksschullehrer, der es mit der größten Zahl der Jugendlichen unseres Volkes zu tun hat, sich im „wissenschaftlichen Raum" mit diesen Kindern bewege; denn die Kinder selber — und nach ihrer Mentalität muß er sich ja richten — bewegen sich im „vorwissenschaftlichen Raum" (ein negativer Begriff). Sie wissen ja, wie schnell ein solcher Begriff absinken kann. Er kann auf der einen Seite von der Theorie her verachtet werden, beispielsweise so, wie wir es beobachten können an der völligen Verwandlung und Sinndeutung des Begriffs „profan" im Bereich des Religiösen. Sehen Sie im lateinischen Lexikon nach, so finden Sie, daß profanum „der Vorraum des Heiligen" heißt. Inzwischen haben wir uns daran gewöhnt, „Profanität" als das Widerspiel dieses Raumes anzusehen. Also könnte hier etwas Ähnliches geschehen. „Der vorwissenschaftliche Raum", — diejenigen, die das vertreten, genieren sich gar nicht so sehr, sondern betonen es sehr stark, und zwar mit der Spitze: „Ihr könnt ja an unsere eigentümliche Arbeit mit eurer Wissenschaft überhaupt nicht herankommen; wir haben hier mit ganz anderen Dingen zu tun." Aber damit es nun vornehm bleibt, sagt man nicht etwa, wir wollen uns um die Tatsachen kümmern — das wäre ja ganz schlicht und einfach — nein, das muß nun auch reputierlich ausgedrückt werden, und man hat da ein Wort erfunden, das heißt dann „Tatsachenforschung". Das ist das Modernste in der Pädagogik: die Tatsachenforschung. Und wenn man sich ansieht, was da geforscht wird, dann hat man manchmal den Eindruck, da wird ein Jahr lang eine Reihenuntersuchung gemacht, damit das herauskommt, was man sich von vornherein mit einigem gesunden Menschenverstand sowieso sagen konnte. Also hier sind Schwierigkeiten in dem Verhältnis von Theorie und Praxis; und nun möchte ich fragen, wie eigentlich unsere Einstellung ist. Ich würde so sagen: auch auf diesem Felde der Erziehung hat die Wissenschaft eine ganz

bestimmte Aufgabe, nicht etwa die Praxis aufzuheben, nicht etwa alles, was außerhalb der Wissenschaft ist, zu „verwissenschaftlichen" und das andere als nicht existent anzusehen, wohl aber dem, der in diesem Raume agiert, Gesichtspunkte und Horizonterweiterungen zu geben, die eben nur die Wissenschaft selber geben kann; ihm die Möglichkeit geben, ein praktisches Phänomen unter Gesichtspunkte zu stellen, die die Wissenschaft ihm anbietet. Das halte ich immer für die eigentliche Aufgabe, die die Wissenschaft in diesen Dingen hat. Damit macht sie den einzelnen freier. Sie macht ihn freier zunächst einmal von der Zufälligkeit und Enge seiner persönlichen Erfahrung; denn wenn wir uns immer nur auf unsere persönlichen Erfahrungen stützen würden, wäre das sehr eng. Wir können es auch deshalb nicht, weil damit die Verwaltung des gemeinsamen Geistesgutes erschwert würde. Man muß etwas von den Gemeinsamkeiten wissen, die in der Erziehung und der Bildung eine Rolle spielen. Das alles kann die Wissenschaft herantragen; und sie braucht nun durchaus nicht — wie ich das manchmal höre — den einzelnen in seiner Praxis unsicherer zu machen. Das ist ja der Einwand, der oft gemacht wird: „Die Fülle der wissenschaftlichen Gesichtspunkte nimmt mir meine Instinktsicherheit." Mit der Instinktsicherheit allein würde er nicht auskommen in der Komplikation seiner Aufgaben. Und Horizonterweiterung scheint mir sehr wichtig zu sein. Aber dann noch etwas anderes, nämlich der Sinn und die Bewahrung des Niveaus. Darin sehe ich eine der wichtigsten Aufgaben, etwa der geschichtlichen Dimension der Erziehungswissenschaft. Wenn ich Geschichte der Pädagogik an die Studenten heranbringe, dann habe ich dabei die Hoffnung, daß sie nicht nur sagen: nun weiß ich aber, was Comenius in der „Großen Didaktik" gesagt hat, und nun weiß ich, daß das mit Rousseau so ist, daß er vom Kinde ausgeht, und nun weiß ich, daß Pestalozzi etwas getan hat für sozialpädagogische Fragen. Sondern es muß dem Hörer klar werden: Das alles ist bereits in einer Beweisführung erarbeitet worden, und unter dieses Niveau darf ich persönlich nicht wieder absinken.

In meinem Fach sehe ich oft, daß manches, was sich als „Original" herausputzt, auf nichts weiter beruht als auf der Ignoranz dessen, was es schon gibt. Da scheint mir eine wichtige Aufgabe der Wissenschaft zu liegen, und ich glaube nicht, daß ich damit einen Praktiker irritiere oder daß ich ihn damit einenge. Sondern ich glaube das Gegenteil: daß ich ihn durch die Art, wie ich das eben beschrieben habe, für seine Praxis beweglicher mache, indem er eine Fülle von Gesichtspunkten kennt, um dann um so besser den Einzelfall behandeln zu können. Daß er noch etwas mehr braucht als nur wissenschaftliche Unterweisung, das unterstelle ich ohne weiteres. Genauso wie der Chirurg noch eine ganze Menge braucht außer den physiologisch-anatomischen Kenntnissen, so braucht der Erzieher noch vieles. Und ist das nicht das gleiche in jedem anderen Beruf? Ist es für den Seelsorger nicht genau das gleiche, daß ihm die Theologie ja nicht die Auskünfte in allen Einzelfällen gibt, daß er aber wohl durch die Fülle der Gesichtspunkte, die er von da her hat, mehr Möglichkeiten sieht, für die Seele zu sorgen und mit Gehalten eine Begegnung herbeizuführen, wenn er selber in einem reichen Besitz solcher Gehalte ist, als wenn seine Basis sehr schmal ist? Gilt dasselbe nicht auch für den Richter? Es ist überall dasselbe, daß die Kasuistik nur dann gelingen kann, wenn eine Übersicht über die Prinzipien und über die Bereiche vorhanden ist.

Wir haben noch einen Punkt in meinem Fach, den es aber auch in anderen gibt: Wir werden oft sehr bedrängt, wenn wir in der Theorie der Pädagogik und der Erziehung etwas über das „Prinzip der Anschauung" sagen. Ich erlebe es oft an Studenten, mit denen ich zu tun habe, daß sie mir entgegenhalten: „Es kommt auf die Anschauung an!" Und ich bemühe mich immer, ihnen zu zeigen, daß das zwar richtig ist, daß es in bestimmten Situationen in der Erziehung sehr auf die Anschauung ankommt; daß aber nun die große Kunst

des Erziehers darin besteht, nicht in dieser Anschauung hängen zu bleiben, weil es nämlich so sehr viele Dinge in der Welt gibt, die abstrakt sind und die sich durch die Anschauung eben nicht mehr fassen lassen. Gerade den Übergang von der Auschauung zum Theoretischen zu finden, ist eine enorm wichtige Aufgabe, und sie liegt oft näher, als es sich der einzelne vorstellt. Z. B. so: (ich erinnere mich jetzt an Gespräche während eines Seminars) „Im Rechenunerricht sind wir ja fein heraus, dort herrscht die Anschauung." Dem habe ich entgegnet: habt ihr euch einmal klargemacht, daß der Rechenunterricht mit dem abstraktesten Element zu tun hat, das es überhaupt gibt, nämlich der Zahl? Die Zahl ist abstrakt, sie hat erkenntnistheoretisch nichts Anschauliches. Das didaktische Problem, das euch quält, ist dieses, wie ihr mit diesem von Natur aus abstrakten Ding nun in der Anschauung erst einmal etwas anfangt. Aber lenkt die Kinder doch bloß nicht davon ab oder betrügt sie darin oder macht ihnen etwas vor, daß sie mit diesem Zahlenwerk ewig in der Anschauung bleiben. Sie müssen sehr bald über diese Anschauung wegkommen. Und wenn sie rechnen von 1 bis 1000, sind sie es schon. Wenn nun einer kommt und sagt: nun rechne mir mal die Aufgabe $a^{10} : a^4 = a^3$, dann sind sie bei der ganzen Konstruktion, bis sie endlich auf a^3 kommen, in der Abstraktion. Denn das alles kann man nicht anschauen, was außerhalb des euklidischen Raumes liegt. Das sind ganz primitive Beispiele, mit denen ich zeigen möchte, welche Vorurteile und welche undurchdachten Erfahrungsbestände die Würde der Theorie beeinflussen und wie es für uns notwendig ist, nicht etwa hier einen Frontenkrieg zu spielen und zu sagen: „Ich halte es mit der Theorie, und was die Praxis macht, ist mir egal"; sondern zu fragen: „wie weit kann die Theorie die Praxis erleuchten, wie weit kann sie das, was praktisch ist, was anschaulich ist, mit verarbeiten, in seinem Bestand bestehen lassen, aber doch deutlich machen, daß es Grenzen gibt?" Das waren einige Überlegungen, die ich anführen wollte, zunächst einmal als Argumente für die „Wissenschaftsgläubigkeit". Ich hatte Sie ja am Anfang gewarnt, es könne hier der falsche Referent gesucht worden sein; nun will ich aber trotzdem zeigen, daß ich auch die kritischen Punkte sehr wohl sehe. Aber ich hielt mich aus meiner Einstellung heraus für verpflichtet, mit dem Positiven anzufangen. Da sind einige Punkte, die mir wichtig sind, wo sich der „Wissenschaftsglaube" von der „Wissenschaftsgläubigkeit" unterscheidet, d. h. also, wo die Gläubigkeit hektisch wird. Entweder wird sie weniger, oder sie übertreibt das, was sie eigentlich vertreten kann. Und nun möchte ich vier Punkte heraussuchen, nämlich: wir beobachten so oft, daß der, der in der Wissenschaft steht, blind wird für die Grenzen seiner Möglichkeiten und seiner Bereiche. Das zweite ist, daß die notwendige Spezialisierung unserer wissenschaftlichen Arbeit oft dazu führt, daß der Spezialist die übrigen Bereiche der Welt und des Lebens, die a) außerhalb seiner Spezialität und b) außerhalb der Wissenschaft überhaupt liegen, nicht mehr sieht; und das ist eine große Gefahr! Das dritte ist eine falsche Originalitätssucht, die ich jetzt anders meine als bei dem Beispiel, wo sie aus dem Mangel an historischer Kenntnis kommt. Das vierte ist ein Problem, das uns alle immer wieder angeht: die Anfälligkeit des Intellekts. — Das sind einige Beispiele; man könnte auch andere wählen, die alle zeigen, daß wir allen Grund dazu haben, wenn wir ein Bekenntnis zur Wissenschaft ablegen, diese Gefahren auch zu bedenken.

Darf ich das kurz erklären: Das erste kann ich sehr rasch abmachen, denn es ist ein viel verhandeltes Thema. — „Blind für die Grenzen", das soll heißen, daß entweder ein Wissenschaftsoptimismus ausbricht, der ja — je mehr sich die Wissenschaft popularisiert — immer schlimmer wird. Ich erinnere nochmals an das, was ich anfangs gesagt habe, wie die öffentliche Meinung sich solcher Aussageformen bedient, um eine Meinung (ich erlaube mir hinzuzufügen, oft eine verrückte Idee) durchzusetzen, mit dem Zusatz: „Die Wissenschaft hat es

bewiesen." Das meine ich jetzt aber nicht so sehr von denen, die das von außen her machen, sondern in der Wissenschaft selber beobachten wir oft, daß hier der Blick für die Grenzen fehlt, mit anderen Worten, daß alles das, was sich einer wissenschaftlichen Denkweise nicht erschließt, nicht gesehen wird oder bagatellisiert wird; daß das, was nicht auf evidente Einsichten zurückgeführt werden kann, als belanglos angesehen wird. „Was sich logisch sichern läßt, ist wissenschaftlich, das andere interessiert mich nicht"; es wird vernachlässigt, oder es wird durch eine falsche Erklärung denaturiert. Und dann die Blindheit Problemen gegenüber, die nicht rational sind, sondern unseren ganzen Erfahrungsbereich überschreiten. Indessen müssen wir hier gerecht urteilen, und ich kann mich halten an eine Aussage, von der ich glaube, daß sie auch heute noch gilt. Am Anfang des Kapitels „Phänomena und Noumena" in seiner „Kritik der reinen Vernunft" hat Kant eine sehr anschauliche Beschreibung vom Menschen gegeben, den er mit einem Seefahrer vergleicht, der immer wieder in Gebiete kommt, „wo der Nebel neue Länder lügt". Dann folgt ein wichtiger Zusatz: „Ein Abenteuer, das nicht zum Erfolg führt, von dem er aber nie ablassen kann." Ich glaube, das ist ein wichtiger Hinweis, den wir beachten müssen. Manche Grenzüberschreitung kommt daher, daß es in der menschlichen Art liegt, immer wieder über seine Grenzen hinaus zu wollen. Ich kann es auch anders ausdrücken. Die philosophische Anthropologie unserer Tage formuliert etwa: Eben dadurch unterscheidet sich der Mensch vom Tier, daß das Tier — um Begriffe Uexkülls anzuwenden — „eingepaßt" ist in seine „Umwelt" und damit, weil es eingepaßt *ist*, nicht weil es sich angepaßt *hat*, das, was wir „Grenze" nennen, überhaupt nicht sieht, nicht fühlt und nicht als Grenze erlebt, während es ein Spezifikum menschlicher Existenz ist, die Grenze zu sehen und als Herausforderung zur Grenzüberschreitung zu erleben; daß der Mensch, immer wenn er eine Grenze sieht, zunächst einmal versucht, darüber hinwegzukommen. Ich glaube, das muß man sehen, um manches zu verstehen, manchen Irrweg, manchen Irrtum, der leicht geschehen kann. Denn diese Anlage des Menschen hat auch etwas sehr Positives, und die Wissenschaft lebt aus diesem Impetus, daß dort, wo eine ungeklärte Frage ist, der Wissenschaftler sagt: „Hier scheint es schwarz zu werden vor den Augen, aber ich will sehen, was dahinter steckt, ich will weiter sehen." Er will sehen, wie er in irgendeiner Richtung ungelöste Probleme lösen kann, die er sich stellt. Und in dem Gemisch dieser Fragen taucht dann wohl irgendwann die Besinnung auf: hier komme ich an eine Frage, von der ich mir klarmachen muß, daß ich sie mit den Mitteln der Deduktion, der Beweisführung, der logischen Argumentation nicht fassen kann; er darf aber daraus nicht den Schluß ziehen: „Also gibt es das nicht", sondern das nun stehen lassen. Das ist noch die bescheidenste Form. Es wäre zwar die Form in der extremsten oder geringsten Art, wie Nicolai Hartmann formuliert hat, die Metaphysik sei der Bereich der „Restprobleme". So meine ich es nicht; sondern ich meine, daß es ganz legitim ist, so weit es geht, diese Grenzen zu überschreiten, also zu wissen, daß das nicht nur in der menschlichen Natur angelegt, sondern auch wohl in seiner Bestimmung sinnvoll ist; zugleich aber zu wissen, daß es andere Bereiche gibt, die nicht mit diesen Methoden zu fassen sind, und doch nicht zu sagen, sie seien nicht existent.

Die zweite Frage ist die der *Spezialisierung*. Damit meine ich folgendes. Wir hören heute so oft in der larmoyanten Kulturkritik: „Die Spezialisierung ist ein Unglück unserer Welt; wie kommen wir über die Spezialisierung weg?" Ich halte diese Frage für dumm. Die Spezialisierung ist eine Folge der arbeitsteiligen Welt. Wir alle, die wir hier sitzen und versammelt sind, sind Spezialisten. Und diese Spezialisierung hat ihren guten Sinn, es ist gar nicht anders zu erwarten. Jedes Programm dieser groben Form einer Abschaffung der Spezialisierung würde zu einer gar nicht vorstellbaren Primitivierung der Lebensverhältnisse führen. Wenn die Kritiker überhaupt etwas dabei denken, meinen sie es wohl anders. Sie meinen,

daß in dieser arbeitsteiligen, spezialisierten Welt, auch in der wissenschaftlichen Welt, die Seele des einzelnen in Gefahr kommen kann. Die Frage müßte daher so lauten: wie kann ich inmitten einer Spezialisierung, die unzweifelhaft ihren Sinn hat, dafür sorgen, daß die Seele den Prozeß der Spezialisierung nicht so weit treibt, daß sie selber dabei Schaden nimmt? Worin liegt dieser Schaden? Er liegt meines Erachtens darin, daß etwa der Spezialist allmählich zu der Meinung kommt und ihre guten Gründe meist auch verteidigt: „Ich halte mich an meine Spezialität, an meine Spezialwissenschaft und urteile nicht über andere." Er sagt es meistens wohl nicht in dieser Form, aber man kann es beobachten. Wenn man etwa vor einem Kreis verschiedener Spezialisten, wie das bei meinen Fächern leicht geschehen kann, also vor einem „gemischten Publikum" einen Vortrag hält und spricht über verschiedene Bereiche, dann kann man es manchmal erleben, daß an einem bestimmten Punkt einer oder zwei den Kopf hochnehmen, und dann sinken sie wieder ab. Sage ich etwas über den mathematischen Unterricht — siehe da, es sind plötzlich ein paar andere, die gucken. Und hinterher kommen sie und sagen: „Ihr Vortrag war außerordentlich interessant, aber was Sie da über Platon gesagt haben, das war ganz bestimmt falsch." Da haben wir den Spezialisten, der nur noch auf die Reizworte seiner Spezialität reagiert, und der alles, was er von der Welt aufnimmt, nur noch unter dem Gesichtspunkt abtastet, ob es in seine Spezialität paßt. Das ist eine große Gefahr. Und dann die andere, daß er nun aus dieser Not eine Tugend macht, und wenn man ihn zur Rede stellt, die Antwort gibt: „Das ist bei mir wohl überlegt, ich weiß von meinen Dingen etwas, darüber kann ich urteilen; ich weiß, wie schwer es ist zu urteilen, das habe ich in meiner Spezialität gelernt, man muß da viele Voraussetzungen kennen. Ich denke gar nicht daran, über Dinge zu reden, von denen ich nichts verstehe." — Nun, das sieht so solide aus, entspricht aber weder der Lebenssituation noch der Struktur der Wissenschaft. Zunächst entspricht es nicht der Lebenssituation. Diesen Luxus können wir uns nicht leisten. Ich kenne manchen Spezialisten, und ich darf das in solcher Härte ruhig aussprechen, der sich innerhalb seiner Spezialität kein X für ein U vormachen läßt; man merkt ihm an, wie verantwortungsvoll er seine Urteile abgibt, wie er die Möglichkeiten und die Grenzen in seiner Spezialität sieht —; und der doch fünf Meter entfernt von seiner Spezialität über Fragen des öffentlichen Lebens wie ein Kind urteilt, auf jede Emotion hereinfällt, die ihm angeboten wird. Das ist die Gefahr des wissenschaftlichen Spezialisten. Und der kann sich nicht herausreden damit, daß er sagt: „Was geht mich das alles an?" Jede unserer Spezialitäten, die Wissenschaft im ganzen, die Universität im ganzen, jedes Fach im ganzen ist eingebunden in das politische Schicksal unseres Volkes. Ich habe hier nicht zu politisieren, sondern auf einen Tatbestand hinzuweisen, und glaube nicht, daß ein Spezialist die Freiheit hat, das Nachdenken über den Bestand seiner Dinge anderen zu überlassen, und zu sagen: „Darum sollen sich andere kümmern, ob es noch Universitäten gibt oder nicht. Ich arbeite in einer Spezialität! Ob es eine Universität geben soll, weiß ich nicht. Ich bin in der und der Fakultät, ob es eine andere geben soll, ist mir egal." Wer so weit die Spezialisierung treibt — und ich übertreibe nicht —, der verfehlt etwas an seiner eigenen Bestimmung und an dem, was sein Beruf von ihm fordert.

Es ist aber auch von der Wissenschaft aus gar nicht zu rechtfertigen; denn wir erleben es doch heute immer wieder, daß es im Grunde genommen sehr leicht ist, aus jeder Spezialität heraus den Weg ins Allgemeine zu finden. Es ist ja gar kein Kunststück. Man braucht auch nicht das Gefühl zu haben, daß man den soliden Boden verläßt. Alle unsere Wissenschaftsfragen hängen ja mit Fragen anderer Spezialitäten zusammen, und ich halte es geradezu für eine Aufgabe des akademischen Unterrichtes, dieses Modell zu sehen. Lassen Sie mich das an einem praktischen Beispiel zeigen: Ich lese überall, daß die Idee des Studium Generale ge-

scheitert sei. Was war das für eine Idee? Es war eine Idee, die zunächst gar nicht scheiterte! Ich habe es selber erlebt, als ich mich daran beteiligte in den Jahren nach 1945, als eine Generation von Studenten kam mit einem ungeheueren Informations- und Orientierungsbedürfnis. Das war sehr zu spüren; aber wir merkten dann eine stille Wandlung, und die bestand darin, daß nicht die Schlechtesten, nicht die Spezialisten jener Art, sondern oft begabte Schüler, die es in ihre Spezialität drängte und die nun in ihrer Spezialität etwas leisten wollten — sehr schnell dahinkommen wollten und sich etwa mit dem Reformprogramm, einer Art von humanistischem Vorstudium — oder wie Sie es nennen wollen — gar nicht befreunden konnten. Vom großen Senat in Tübingen mußte die Kompromißlösung gemacht werden, daß ihnen das Immatrikulationsrecht vom ersten Tage an gewährt wurde, während sie es vorher nicht hatten. Da war es wirklich Vorstudium. Es sind interessante Dinge, die man an der Organisationsform schon ablesen kann. Kurzum: Ich möchte damit sagen, das ist der eine Weg. Der andere besteht darin, daß das Studium Generale gedacht ist als eine allgemeine Orientierung neben dem Spezialstudium. Und da habe ich so meine Bedenken, ob es ausreicht. Ich will nicht sagen, daß es nicht auch das geben kann. Nur ich würde es nicht für die universale Lösung für die hier besprochenen Probleme halten. Ich bin vielmehr der Meinung, daß der Hochschullehrer aufgerufen ist, hier etwas zu tun, und zwar aus seinem Spezialfach heraus. Lassen Sie mich das praktisch sagen: Man kann in der Medizin etwa zeigen, daß es so viele Probleme gibt, die über die Fächer der Physiologie, der Inneren Medizin, der Chirurgie, der Pathologie hinausgehen, die wir heute gern als die Probleme der „Sozialen Medizin" oder wie immer bezeichnen. Wer irgendwann im politischen Bereich gestanden hat, der weiß sofort, was jetzt kommt: „Lehrstuhl für Sozialmedizin" — und damit ist das Problem gelöst. Gar nichts ist gelöst! Möglich, daß man so einen Lehrstuhl macht, weil das Fach es erfordert. Aber nun geht es erst los! Nun kommt es darauf an, zu überlegen, was soll der Mann nun eigentlich machen von seinem Lehrstuhl aus? Er steht nun neben diesen Spezialfächern, die alle ernst genommen werden und alle zementiert sind in den Prüfungsordnungen. Nun geht aber ein Student auch vielleicht in eine Vorlesung über Sozialmedizin. — Es gibt einen anderen Weg, den würde ich für fruchtbarer halten, z. B. den — bleiben wir mal bei dem Beispiel —, daß der Frauenarzt in seiner klinischen Vorlesung im richtigen Moment, wo er seine Spezialisten vor sich hat — nicht geschwätzig und nicht zu oft —, etwa die sozialmedizinischen Probleme, die weltanschaulichen Probleme, die um den Paragraphen 218 des Strafgesetzbuches herumgelagert sind, die jeden Mediziner angehen, erörtert. Im richtigen Moment!

Ich glaube, das ist fruchtbares „Studium Generale", das ist der Weg von der Besonderheit, von der besonderen Situation zur Ausweitung des Blickes, um zu zeigen: von meiner Spezialität aus habe ich mit allen diesen Dingen zu tun. Es gibt Gebiete, in denen das leichter ist, es gibt Gebiete, in denen es schwerer ist. Das gebe ich zu! Wir haben es in vielen unserer Geisteswissenschaften sehr leicht, ich würde meinen, der Jurist hat es am allerleichtesten; denn das, was er macht, ist ja nichts anderes, als die Rechtsordnung der Lebensverhältnisse — soweit sie ein Jurist regeln kann — dem Studenten vor Augen zu stellen. Ich kann es von meinem Fach — von der Erziehungswissenschaft — aus natürlich auch sehr leicht. Ich gebe also zu, daß es Fächer gibt, von denen aus das alles schwieriger ist. Aber ich wollte es nur als ein Modell einmal zeigen, um deutlich zu machen, was ich vorhin sagte. Daß es von der Spezialität aus Zugänge gibt, ist von einer Voraussetzung abhängig: daß der Student mit einer ausreichend breiten Basis von seiner Schule kommt. „Breite Basis" soll nicht heißen „mit einer Enzyklopädie an Wissen", sondern „mit einer Offenheit des Blickes für Fragen und Gebiete". Das muß er mitbringen, weil er nur dann, wenn so ein Fundament unter ihm steht — wir bezeich-

nen es bisher immer als „Allgemeinbildung", sagen wir mal „Fundamentalbildung", etwas neutraler und weniger abgenutzt — leichter den Weg von den Spezialitäten ins Allgemeine finden wird. Und das andere, was wir ja wohl alle wissen — und gerade an dieser Stelle in der Akademie brauche ich das nicht zu erzählen, denn sie beruht ja beinahe auf diesem Gedanken —, ist, daß die interessantesten Probleme zwischen den Fakultäten liegen, daß der Brückenschlag zwischen den Disziplinen nicht nur äußerlicher Natur ist, sondern tatsächlich Beziehungen und neue Probleme aufwirft, die sonst nicht gesehen werden.

Lassen Sie mich das auch an einem praktischen Beispiel zeigen! Eine gute Erfahrung habe ich seit vielen Jahren gemacht, die ich früher in Erlangen und in Tübingen und jetzt in Hamburg fortsetze. Ich halte gemeinsame Übungen mit unserem Strafrechtskollegen Sieverts über Fragen des Jugendrechtes und der Jugendhilfe. Da sitzen zwanzig Juristen und zwanzig von meiner Gefolgschaft, die haben sich etwas zu sagen! Referat der nächsten Stunde: ein Jurist wird berichten über die Alterseinschnitte, die der Jurist macht. Er redet von einem bestimmten Alter der „Geschäftsfähigkeit", von der „beschränkten Geschäftsfähigkeit", er redet dann davon, wann die „Schulpflicht" anfängt, er redet davon, wann einer „mündig" ist, wann er heiraten darf, und er redet schließlich und endlich davon, daß er mit 21 Jahren im demokratischen Staate das allgemeine, gleiche und direkte Wahlrecht hat, das souveränste Recht, das ein Staat verleihen kann. — Das alles wird uns ein Jurist erzählen; er wird uns auch erzählen, in welche Fatalitäten der Richter kommt, wenn ihm der Gesetzgeber nicht ein bißchen Spielraum läßt — das tut er manchmal und manchmal nicht —; in Fällen des Jugendstrafrechtes geschieht es. Wann ist einer noch als „Jugendlicher" anzusehen, obgleich er nach den Buchstaben des Gesetzes keiner mehr ist? Und dann kommt ein Korreferat von einem pädagogischen Psychologen, der uns darüber berichten wird, was nun eigentlich von diesen „Altersstufen" zu halten ist, wie es in der Wirklichkeit aussieht. Da entstehen in der Begegnung neue Probleme. Es handelt sich also gar nicht nur darum — das ist das eine, und das wäre vordergründig —, dem Juristen klarzumachen, was die Pädagogen zu sagen haben, oder den Pädagogen zu zeigen, wie die Juristen sich mit dieser Sache herumärgern müssen und was sie von ihrem Standpunkt aus herausbekommen; sondern in der Begegnung entstehen buchstäblich neue Fragestellungen. Das ist mir das Entscheidende hieran, und das würde ich auch als eine Gegenkraft gegen Spezialisierung schlechter Art ansehen. Das sind einfache praktische Beispiele, auf die es mir ankam.

Das Dritte, was ich hier genannt habe: „die falsche Originalitätssucht", die manche Wissenschaft in ihrer Immunität sehr erschüttern kann; damit meine ich folgendes — ich kann es auch anders sagen, und ich will es dann erklären —: Das Überhandnehmen des „Ja-Aber-Stils" in den Gedankengängen mancher Wissenschaft. Hören Sie sich einmal ein Rundgespräch über irgendetwas an, wenn Wissenschaftler zusammen sind! Da können Sie manchmal eine geradezu nervöse Sucht zur Originalität beobachten, die darin besteht: irgendetwas muß ich an der Aussage, die ich eben gehört habe, auszusetzen haben. Habe ich nichts auszusetzen, ist mit meiner Originalität nicht viel los. Das nenne ich den „Ja-Aber-Stil". Diejenigen, die zuhören, verlieren das Vertrauen zur Wissenschaft. Ich will damit nicht sagen, daß man zum Dogmatismus kommen müßte, aber man sollte das Problem dieses gefährlichen Denkspiels kennen; es schleicht sich ein in unsere Forschungsarbeit, die dann keine mehr ist. Ich beobachte das in den Geisteswissenschaften, besonders in den historischen Fächern — also auch Literaturwissenschaften usw. „Ach, machen Sie doch mal eine Untersuchung über die und die Dramen von Kleist! Ja, darüber gibt es zwar hundert Untersuchungen, aber nun machen Sie mir mal eine neue!" Nun macht der Kandidat eine neue, und er hat von vornherein das Gefühl, wenn er eine solche Anregung bekommen hat: „Jetzt hängt

alles davon ab, daß ich irgendetwas Neues finde. Ich finde zwar gar nichts. Die Vorgänger haben recht, das scheint mir alles schon erklärt zu sein; aber ich muß ja etwas Neues herausbringen, sonst ist das ja nichts mit mir". — So entsteht oft ein Scheinbetrieb der Wissenschaft, den wir sehr genau unter die Lupe nehmen sollten. Was da wohl an sogenannten neuen Erkenntnissen herauskommt? Ich habe nichts dagegen gesagt, daß es notwendig sei, sich auch in die Minima der Forschung zu vertiefen und das Einzelne und das Kleinste ernst zu nehmen. Diesen Satz — bei vielem, was man sonst bestreiten kann — diesen Satz von Max Weber aus seiner Schrift „Wissenschaft als Beruf" sollten wir ernst nehmen, wo er das als Berufung zur Wissenschaft hinstellt, daß einer fähig ist, um einer kleinen Frage willen die Welt zu vergessen für die Zeit, in der er sich damit beschäftigt. Gegen dieses Ethos habe ich kein Wort gesagt; aber ich sage viel dagegen, wenn es mißbraucht wird oder falsch angewandt wird, weil dann das, was vorzuweisen ist, die Dignität der Wissenschaft in Frage stellt.

Das vierte und schlimmste Problem, „die Anfälligkeit des Intellektes", ist eine Frage, die viele Aspekte hat, die viel erörtert ist, aber ich kann mich hier kurz fassen —. Ich meine damit die Sorge, die wir ständig haben, wenn wir uns das klarmachen, was Schleiermacher uns mit auf den Weg gegeben hat. Und wenn ich mich auch dazu bekannt habe und sagte: die Universität muß davon ausgehen, daß die Wissenschaft einen Menschen prägt, aber dann beobachte, wie leicht es geschehen kann, daß der Intellekt mit seinen Ansichten und Meinungen in ein Kraftfeld aller möglichen Strömungen kommt, so muß ich doch zugeben, daß die Anpassungsfähigkeit des Intellektes ungewöhnlich stark ist. Das gräßliche Wort „Gehirnwäsche" kommt ja nicht so von irgendwoher, es muß ja von Menschen kommen, die so etwas für möglich halten, also, daß es eine solche Beeinflußbarkeit eines Intellektes gibt. Ich will an die einfacheren Formen denken und auch hier um ein gerechtes Urteil bitten. Ich höre so oft, daß diejenigen, die Gründe haben, den Intellektualismus zu kritisieren, sehr schnell dabei sind, zu sagen: Na ja, das ist der „freischwebende Intellekt". Neuerdings hat man diesen Ausdruck (z. B. im Bremer Plan über das Bildungswesen) sogar schon auf die Allgemeinbildung bezogen, als ob alle Allgemeinbildung freischwebend sein müßte.

Die Gefahr ist bekannt, und sie bedeutet für uns einen Anruf! Was können wir dagegen tun? Das eine ist, zu wissen, daß der Intellekt beweglich ist, in seiner Beweglichkeit sich sehr schnell in den Dienst mancher Sache stellen kann, entweder bewußt oder auch unbewußt. Es gibt auch den Fall der Blindheit; damit meine ich folgendes: dort, wo die Wissenschaften sehr stark von einem „technischen Denkstil" beherrscht sind, d. h. von dem Denkstil der Zweckmittelrechnung, wo also die wissenschaftliche Bemühung darin besteht, geeignete Mittel für vorgegebene Zwecke bereitzustellen, da kann es sehr leicht geschehen, daß sich der Wissenschaftler ganz praktiziert und auf die Mittelfindung seinen ganzen Ehrgeiz richtet. — Es gibt viele Beispiele dafür, daß wir so uns in die Mittel hineinversetzen, so von ihnen fasziniert sind, daß wir überhaupt nicht mehr fragen, wozu das gut ist. Und daraus folgt etwas Allgemeines: Wir können nicht verzichten darauf, in der akademischen Ausbildung den Wertsinn unserer Studenten zu mobilisieren, sie also daran zu halten, daß sie auch Entscheidungen zu treffen haben über das, was sie in ihrer Wissenschaft tun und wofür sie es tun. Damit könnte dieser Anfälligkeit entgegengewirkt werden. Ich spreche hier nicht von dem Typ, den ich einmal ausklammern will, dem des bewußt „freischwebenden Intellektuellen". Ich würde mich sehr dagegen wehren, wenn einer sagte, jeder Intellektuelle sei freischwebend. Der bewußt freischwebende Intellektuelle ist nur dadurch zum Ärgernis geworden, weil er so auffällig ist, weil er so in der Öffentlichkeit agiert — der, der seinen Intellekt in den Dienst jeder Sache stellt. Es ist in einer Biographie behauptet worden — ich kann es nicht nachprüfen —, es sei purer Zufall gewesen, daß Göbbels, der Schüler von Gundolf, ausgerechnet in die Hände der

Nationalsozialisten geraten sei. Es gab eine Zeit, in der er seinen Intellekt in ganz anderer Richtung in den Dienst stellen wollte. Nun, vielleicht haben wir da einen solchen Typus des freischwebenden Intellektuellen; und den gibt es in weniger gefährlicher Form sicher oft genug. Den will ich jetzt einmal ausklammern. Wir müssen darauf achten; aber ich meine jetzt, was eigentlich positiv unsere eigentliche Aufgabe ist; und dazu möchte ich mich, um es deutlich zu machen, noch einmal mit der Position von Max Weber in seiner Schrift „Wissenschaft als Beruf" auseinandersetzen.

Ich will den Gedanken etwas vereinfachen. Es hat sehr faszinierend gewirkt, was Weber damals sagte; in der emotionalen Askese oder Abstinenz, die er als Ethos empfahl, lag tatsächlich etwas Imponierendes, das wir nicht übersehen wollen. Aber, was sagte er eigentlich? Er sagte etwas „contra naturam", nämlich gegen seine eigene Natur; und dadurch wurde es vielleicht besonders scharf. Er forderte, der Professor solle in seiner Wissenschaft nicht das Katheder verwechseln mit dem Forum und unter gar keinen Umständen irgendwelche „prophetischen" Anwandlungen bekommen. Er solle etwa in der Nationalökonomie sagen:

1. „Es gibt den Freihandel, es gibt den Schutzzoll. Wenn man sich für den Freihandel entscheidet, dann hat dieses Wirtschaftssystem die und die Chance und die und die ungünstigen Nebenchancen. Nun kommt es darauf an, zu kalkulieren; zunächst einmal, ob man das System wolle oder nicht. Man muß dann im gegebenen Falle sehen, ob etwa die ungünstigen Wirkungen so stark sind, daß der Sinn der Sache selber verdunkelt wird, so daß man davon abläßt."

2. „Es gibt den Schutzzoll. Der Schutzzoll hat die und die Voraussetzungen, die und die Dinge müssen ins Werk gesetzt werden, so und so sind die Folgen. So, meine Damen und Herren, jetzt wissen Sie, was Freihandel und Schutzzoll ist. Ich schließe die Vorlesung."

Das war Webers Meinung. Nun fragt man sich, was ist das? Es könnte, wenn ich es positiv auslege, ein enormes Vertrauen in die Urteilskraft des Hörers sein, darauf, daß er aus der Sache etwas macht und sagt: „Ja, das genügt mir, ich weiß jetzt, was das ist; wie ich mich dazu zu stellen habe, das werde ich schon selber herausbringen." — Ich stehe allerdings auf einem andereen Standpunkt. Ich stimme zwar zunächst dem zu, was Weber gesagt hat, gerade in Fällen, in denen Wertentscheidungen eine Rolle spielen. Und das ist z. B. in meinem Fach, in der Erziehungswissenschaft, ständig der Fall. Da halte ich es für notwendig, sich nach Max Weber zu richten. Ich glaube, das entspräche dem Sinn der akademischen Bildung und der Dignität der Wissenschaft.

Aber nehmen wir einmal ein neues Problem, über das heute viel geschrieben wird, nämlich ob es Leitbilder in der Erziehung gibt, ob es ein Leitbild gibt, ob es viele gibt, ob das Leitbild nichts weiter ist als ein Durchschnittstypus, der mit idealen Vorstellungen umkleidet wird, oder ob das Leitbild viel mehr ist? Ich kann den Studenten vieles mitteilen, was darüber ausgesagt ist, und das würde ich tun. Ich würde z. B. sagen müssen, es gibt fünf Auffassungen über dieses Problem. Diese fünf Auffassungen müssen so dargestellt werden, daß sie ernsthaft wirken — sonst würde ich sie ja nicht vorbringen; die nicht ernsthaften kann ich weglassen, aber die, die ich für ernsthaft halte, die würde ich auch so objektiv wie möglich darstellen und würde beispielsweise empfehlen, nicht den Fehler zu machen, der leicht unterlaufen kann, daß man sagt: „Es gibt die und die Meinung; dann haben große Leute noch folgende Ansicht geäußert." Dann ist die Sache schon verdorben. Man soll Dinge, die nicht ernst zu nehmen sind — was nicht von meinem Geschmack abhängen darf —, ruhig fortlassen. Aber was irgendwie ernst zu nehmen ist, sollte im Blick bleiben. Und nun, am Ende der Aufzählung dieser fünf Standpunkte, halte ich es für die Pflicht des Professors — wenn er sich an seinen Namen erinnert, der von dem Verbum „profiteri" kommt, und das heißt „eingestehen" —, daß

er sagt: „Ich selber stehe in dieser Frage auf dem Standpunkt Nr. 3." Ich muß es aber so machen, daß der Student jetzt nicht sagt: „Aha, jetzt weiß ich, woran ich bin" — sondern daß er die Freiheit seiner Entscheidung behält. Die objektive Distanz muß erhalten bleiben; aber er muß doch erfahren, daß in der Fülle dieser Entscheidungsmöglichkeiten dieser Professor auch das auf sich nimmt, sich zu entscheiden und daß er die Gründe dafür angibt. Ich glaube, das hat einen eminenten Bildungswert und kann das einüben, worauf es so sehr ankommt, nämlich das Bewußtsein, daß es innerhalb der wissenschaftlichen Erkenntnis Wertungen gibt, von denen wir uns nicht dispensieren dürfen, auch nicht dispensieren sollen, um nicht der Gefahr des „freischwebenden Intellektes" zu verfallen. Den Glauben an die Wissenschaft allein — etwa in geistigem Hochmut: „Etwas Wissenschaftliches wird sich schon von selber durchsetzen" —, den sollten wir nicht haben. Ich könnte mich auf alte philosophische Ansichten, die auch neu sind, berufen; wir wissen z. B., daß Spinoza gesagt hat, ein Affekt könne immer nur durch einen stärkeren Affekt besiegt werden. Er, der so viel Vertrauen zur Ratio hatte, hat aber niemals gesagt: die Ratio, die Vernunft, setzt sich gegen die Affekte von selber durch; sondern das Bündnis mit den Affekten, mit den Leidenschaften gehört dazu. Max Scheler meint genau das Gleiche, wenn er behauptet, der Geist sei ohnmächtig, wenn er sich nicht verbindet mit emotionalen Kräften, d. h. mit den Wertentscheidungen, durch die sich der Einzelne engagiert. Davon lebt der Geist, und das ist sogar erlaubt, wenn es nicht zur Verengung des Weltbildes und des geistigen Blickes führt. Die akademische Bildung — so meine ich — hat die Pflicht, solche Antriebe zu setzen und zu verstärken, und sie hat auch die Pflicht — und damit komme ich auf den Anfang zurück —, die Wissenschaft in die einzelnen Lebensbereiche zu tragen. Wer mir sagt, es komme in der akademischen Bildung nur auf „Selbstbildung" an, dem würde ich widersprechen und würde sagen: selbstverständlich, die Selbstbildung ist der erste Schritt; aber es ist nur die erste Stufe, zu dem, was er mit dieser Selbstbildung anfängt. Und was er damit anfangen soll, dazu können wir ihm auch bereis im Rahmen der akademischen Bildung helfen, nämlich: der Welt sich nur dann zuzuwenden, wenn beides geschieht — die Selbstbildung und die Öffnung des Welthorizontes, in dem er ein Leben lang steht. So wird die akademische Bildung ihren Sinn erfüllen und der Glaube an die Wissenschaft gerechtfertigt werden können.

In der Aussprache wurden einige Punkte des Referates noch einmal zur Debatte gestellt, teils durch Ergänzungen, die das Vorgetragene unterstreichen sollten, teils durch Fragen oder Einwendungen, um die Sache weiter zu klären. Professor Herrfahrdt machte z. B. geltend, daß „Erkenntnis" und „Bekenntnis" auch in der Wissenschaft kein echter Gegensatz sei, denn auch die Probleme der „Wertung" stellten Aufgaben an die Erkenntnis, wie man am Streit zwischen Utilitarismus und Idealismus sehen könne. Professor Wenke stimmte dem zu, sofern beachtet würde, daß das wissenschaftliche Denken verpflichtet sei, mit einsichtigen Argumenten zu „werten". Dabei erinnerte er an das Verfahren der Kunst- und Literaturwissenschaften.

Die Gefahren der Spezialisierung und der unkritischen Grenzüberschreitung wurden noch einmal von Professor Mitgau und Professor Luther hervorgehoben. Es drohe geradezu eine „Rebarbarisierung" und der Aberglaube, daß die Wissenschaft alles beherrschen und sogar den Menschen zu einem manipulierbaren Objekt rationaler Planung machen könne. Als Beispiel wurde auf den Neopositivismus und den „dialektischen Materialismus" hingewiesen. Professor Wenke meinte jedoch, daß diese Gefahren doch schon weithin erkannt wären und die kritische Besinnung sich überall durchsetze.

Die Überzeugung, der Mensch würde durch die Wissenschaft ein anderer — so führte Bischof D. Wüstemann aus —, sei schon ein alter Gedanke der griechischen Philosophie gewesen.

Ihm sei aber die christliche Verkündigung mit ihrer Lehre vom „Glauben" (Pistis gegen Gnosis) entgegengetreten. Welche „Verwandlung" geht also mit dem Menschen durch die Wissenschaft vor sich? Seit der Aufklärung sagt man: der Mensch lerne „methodisch" zu denken. Sollte man nicht den Respekt vor dem „natürlichen" und „vorwissenschaftlichen" Denken erhöhen? Denn dieses melde sich doch im unvoreingenommenen und noch nicht methodisch fixierten Dialog, im „ja, aber . . .", oft segensreich zu Wort. — Professor Wenke gab diesem Gedanken durchaus recht. Der ethische Intellektualismus des Sokrates sei durch das Christentum überwunden worden. Auch eine „alleinseligmachende" Methode gäbe es nicht; nur unselbständige Menschen schwörten auf die Methode. In konkreten Situationen sei immer eine einmalige Entscheidung zu fällen. Der Mensch müsse Herr der Methoden bleiben. Mit dem Wort vom „Ja-aber-Stil" habe er selbstverständlich nicht das „Aber" des echten Dialogs verworfen, sondern nur einen eitlen Mißbrauch geißeln wollen.

Einigkeit bestand darüber, daß das „Studium Generale" im Sinne eines interfakultativen Gesprächs auf allen Ebenen der „Universitas" geführt werden müsse. Die Schulung des kritischen Sinns, der über die Fachgrenzen hinausschauen könne, sei — wie Oberkirchenrat Neubauer zum Schluß betonte — jene Veränderung des Menschen, die auch für seine Verwandlung durch den Glauben nicht völlig entbehrlich sei.

Damit war nun schon an die Frage des letzten Vortrages gerührt worden.

4.

Professor D. Hans-Rudolf Müller-Schwefe, Hamburg, leitete seinen Vortrag über

WISSENSCHAFT UND WEISHEIT

mit der Erwähnung eines Wortes aus Kindermund ein. Wenn einer seiner Jungen von größeren bedrängt wird, pflegt er zu sagen: „Mein Vater weiß die ganze Welt!" — Das Kind, dem sein Vater noch alle Fragen beantworten kann, denkt, der Vater weiß das Ganze; er besitzt den Stein der Weisen. Natürlich kann der Vater nur darüber lächeln, denn er weiß wohl vieles, aber gewiß nicht „alles". Er hat erfahren, daß, je mehr Türen der Erkenntnis sich öffnen, um so mehr neue sich zeigen. Je mehr Wissen, um so weniger Gewißheit vom „Ganzen". Je mehr wir uns im Denken der Erkenntnis verwirklichen, um so weniger durchsichtig werden wir uns selber. „Alles" ist noch nicht „das Ganze"; gerade die, welche, wie z. B. die Marxisten, alles zu wissen meinen, verlieren den Sinn des Ganzen. (Aber auch ein christlicher Dogmatismus steht in dieser Gefahr.)

Das Thema „Wissenschaft und Weisheit" drängt sich uns aber auch noch von einer anderen Seite her auf. Der Protestantismus hat die rein weltliche Einstellung der wissenschaftlichen Forschung freigegeben. In der „Freiheit eines Christenmenschen" (Luther) gründet die moderne akademische Welt. Vorbereitet wurde diese Wendung allerdings schon im Mittelalter bei den Franziskanern und in der Renaissance durch die Humanisten. Hatte zuvor alles Wissen noch seinsmäßig Anteil an „Gottes Weisheit", so fielen nun Wissen und Glauben auseinander. Weisheit wurde nun gesucht auf dem Wege rein quantitativer Berechnung oder historischer Interpretation. Es wurde bald vergessen, daß der Glaube an die Dreieinigkeit die Voraussetzung für das Denken war, das Welt und Mensch verwandeln sollte. Die neuzeitliche Welterfahrung auf dem Boden menschlicher Autonomie — der „Subjektität" des Menschen, wie Heidegger es nennt — führt nicht zu Gott. Die Welt ist eine Landschaft mit weitem Horizont, die so nicht zu erwandern ist. Es war die Weisheit eines Kant, dessen Philosophie dieses Eingeständnis ausspricht. Mag auch „das Fragen die Frömmigkeit des Denkens" sein (Heidegger), so bleibt es doch unbegrenzt ohne Befriedigung. Der Zweifel

des wissenschaftlichen Bewußtseins an sich selbst ist der Anfang der Weisheit (V. v. Weizsäcker). Die Wissenschaft als solche ist begrenzt und bedarf der Weisheit, zu wissen, wie frag-würdig das Wissen ist.

Jedoch diese Aussage klingt zunächst bloß negativ; unser Nachdenken darf dabei nicht stehen bleiben. Wir müssen uns das Wesen der wissenschaftlichen Erkenntnis genauer vergegenwärtigen. Die Bewegung des Denkens ist in den einzelnen Sachgebieten verschieden. Die Naturwissenschaften suchen mit der Methode des exakten Messens die Gesetzmäßigkeit in der Fülle der Erscheinungen zu finden. Sie machen die Welt zu einem Inbegriff von Gegenständen, über die sich Aussagen von allgemeiner Gültigkeit machen lassen. Aber, wie sie auch fortschreiten, stoßen sie immer wieder auf neue Urgegebenheiten. Waren es in der „klassischen Physik" die chemischen Atome, so sind es heute die „Materiewellen", die Elektronen, Protonen usw. Der Weg der Erkenntnis ist ein unerbittlich-unabschließbarer Prozeß; er schreitet fort, kommt aber nie an ein Ziel. — Nicht anders in den interpretierenden „Geisteswissenschaften", zu denen ja auch die theologische Exegese gehört, die mit „weltlichen" Methoden arbeitet. Alles Verstehen setzt ein „Vorverständnis" voraus und bewegt sich in dem bekannten „hermeneutischen Zirkel", d. h. das Ganze eines Textes aus den Einzelheiten und die Einzelheiten aus dem Sinn des Ganzen verstehen zu müssen; und wiederum wechselseitig die eigene Meinung des Interpreten und den zu deutenden Text. Auch das ist ein in der geschichtlichen Geistesentwicklung unabschließbarer Prozeß!

In beiden Verfahrensweisen gilt es aber, Rechenschaft zu geben für alle Aussagen und Behauptungen; nur so verwandelt sich die unmittelbare Erfahrung in „Wissenschaft". Und die bleibende Voraussetzung dieses Erkenntnisweges ist die Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt, d. h. letztlich die Einstellung der „Subjektität", nach welcher die Wirklichkeit zum „Objekt" des Menschen werden soll. Sie führte schließlich zur idealistischen Konzeption des „Geistes" als des Wesens der konkreten Wirklichkeit. Der Widerspruch, den dann Denker wie Kierkegaard, Marx und Nietzsche gegen Hegel erhoben, ändert nichts daran, daß die Vernunft des Menschen „den Rubikon überschritten" hat. Der Wechsel von sakralem zu profanem Verständnis der Dinge hat sich auf allen Gebieten vollzogen; überall wird die ganze Wirklichkeit dem Verhältnis von Subjekt und Objekt unterworfen, einschließlich des Menschen selbst.

Wir empfinden die Ungeheuerlichkeit dieses Umschwunges nicht mehr; wohl aber unsere Studenten bei Beginn ihres Studiums. Sie erleiden einen Schock bei der ersten Begegnung mit dem nüchternen Vorgehen der Wissenschaft — sei es in der Anatomie, wo der menschliche Leib zum bloßen Material der Forschung wird — sei es im theologischen Seminar, wo die Heiligen Texte zu einem Gewebe menschlicher Selbstaussagen werden — sei es in der Psychologie, die eine rücksichtslose Analyse der seelischen Phänomene vornimmt. Überall muß diese „Versachlichung" durch eine Erschütterung hindurchgehen und die eigentliche „Sachlichkeit" erst erkannt und geübt werden. Es ist eine unwiderrufliche „Mutation" der Wirklichkeit und auch des Menschen eingetreten.

Jedoch wird eben darin auch die Freiheit des Menschen erfahren; denn indem wir dem Gesetz der Wissenschaft treu bleiben, „schweben wir über einer grundlosen Tiefe" (Heisenberg). Die Wirklichkeit liegt nicht jenseits des Vollzugs der Erkenntnis, sondern in ihm selbst (C. Fr. v. Weizsäcker). Vielleicht sprach der Logistiker Wittgenstein das am deutlichsten aus, wenn er sagte, vor 30 Jahren habe man behauptet, was nicht exakt ausgedrückt werden könne, gäbe es überhaukt nicht; nun aber sähe man ein, daß man die Wirklichkeit eigentlich nur „erzählen" könne. Darum ist wohl die Rede von einer „Grenze" der Wissenschaft nicht ganz angemessen. Es kommt darauf an, zu sehen, daß sie nicht einfach eine Aktion des

Menschen ist, sondern ein Widerfahrnis im konkreten Dasein, bei dem es uns wie dem König Midas ergeht, dem sich alles, sogar seine Speise, bei der Berührung in Gold verwandelte, insofern wir nun von dem Licht, das uns aufgeht, zugleich geblendet werden. Das „Ganze" bleibt dennoch im Dunkel. Mit dieser Erfahrung stehen wir an der Schwelle der Weisheit. Wir kommen ja denkend und forschend immer schon vom Konkreten her. Aber je mehr wir erkennen, um so mehr verwirklicht sich die Vergänglichkeit. Erkenntnis und Tod gehören zusammen (vgl. Genesis 3); denn wir erkennen doch nur das Vergängliche. Dabei setzen wir immer voraus, was wir nicht beweisend ergreifen können: Warum sollen wir Leben erhalten? Warum das Äquivalent von Schuld und Sühne suchen? Warum physikalische Experimente machen?

Also stoßen wir nicht nur ins Offene, Freie; sondern wir verwirklichen nur unsere eigene Maßlosigkeit und zwar in einer nur geschichtlich zu begreifenden Fügung. Jeder „Erfolg" ist zugleich eine Gefährdung. In diesem Geschichtsprozeß post Christum wird die alte Metaphysik aufgezehrt. Diese Erfahrung als unser „Seinsgeschick" zu begreifen, ist der erste Schritt vom Wissen zur Weisheit.

Es ist darum gewiß wahr, wenn Heidegger sagt, wer hier nicht mitzudenken vermöge (die „Wagner"-Naturen), vermehre den Nihilismus und verstärke sein Gefälle. Aber es fehlt glücklicherweise nicht an Zeugnissen der Weisheit von dieser Grenzerfahrung her: Max Planck, Teller, C. F. v. Weizsäcker, B. Russel, A. Einstein, Hoche, Heimpel, Wittram und manche andere! Meist liegt ein Hauch der Schwermut über diesen großen Männern; aber sie wissen den Absturz in Zynismus, Relativismus und Nihilismus zu vermeiden. Ergreifend ist die Äußerung eines Reinhold Schneider, der wie gebannt ist von dem sich selbst verschlingenden Ungeheuer der geschichtlichen Wirklichkeit, und dennoch bekennt: Credo, quia teneor. V. v. Weizsäcker hat sicherlich recht: es genügt nicht, an sich selbst zu zweifeln. Aber woher sollen wir den Glauben nehmen?

Weisheit ist nichts, was der Mensch „besitzen" kann; sie widerfährt ihm. Es ist möglich, daß er bloßer Wissenschaftler oder Praktiker bleibt. Nur „dialektisch" kann er zugleich ein Weiser sein, d. h. die Grenzen seines Wesens und Wissens erfahren haben und dann aushalten — hart am Rande des Nichts. Das Wissen blendet; der Weise erkennt seine Blindheit. Und doch ist eben dieses Forschen und Wissen der Wissenschaft ein Prozeß, der so erst vom Christentum freigesetzt worden ist. Wie ist das zu verstehen?

Was ist Weisheit? Großartig wird die Situation des forschenden Menschen dargestellt im 28. Kapitel des Buches Hiob. Der Mensch kann die Schätze und Kostbarkeiten dem Verborgenen entreißen („ans Licht fördern" = alétheia = Wahrheit); die Weisheit kann er nicht fördern oder kaufen. Nur Gott, der Schöpfer, kennt die verborgene Weisheit. Des Menschen Wege zur Weisheit sind deshalb Gottesfurcht und Gehorsam. So wendet sich dieses Buch der Weisheit gegen die Weisheit der Freunde Hiobs. Er ist das Beispiel für einen Menschen, der die Weisheit der eigenen Erkenntnis ablehnen, ihr Zerbrechen erfahren muß, um in der Unterwerfung, im Verzicht auf die Fragen nach Warum und Wozu, weise zu werden.

Nun aber geht die Botschaft Christi einen entscheidenden Schritt weiter! Jesus sagt von sich, er sei der, mit dem Gott seine Weisheit in der Welt verwirklicht (Mt. 11). Die „Weisen" nehmen ihn nicht an, nur die „Kinder". Die Weisheit offenbart sich im paradoxen Gewande der „Torheit". Der Weg zur Weisheit ist der Glaube an Jesus als den Zeugen Gottes. Wo der Mensch denkt und verwirklicht, verfehlt er die Wirklichkeit; darum mußte Gottes Weisheit verborgen sein: Die Verherrlichung Christi ist das Kreuz! Paulus hat das am tiefsten interpretiert: Das Wort vom Kreuz ist eine Torheit. Im Kreuzesgeschehen handelt Gott konkret, verborgen, in elendester Niedrigkeit; aber in eben diesem Geschehen ist er ganz

nahe und fähig, aus dem Nichts ein neues Leben zu schaffen! Die „Auferstehung" ist darum der Angelpunkt der neutestamentlichen Botschaft.

Von der Paulinischen Theologie her müssen wir Luthers Kampf gegen die aristotelische Vernunft begreifen: man kann die Weisheit Gottes nicht logisch-rational aussprechen. Wir bedürfen der Theologia crucis. Denn das ist der Grund: weil der Mensch nicht von seiner Selbstliebe lassen kann, darum bleibt er blind. Die „Weisheit der Welt" blendet uns.

Von Christus her dürfen wir nun auch die Folgerungen für unser Verhältnis zur Wissenschaft ziehen. Wir haben von ihm her Freiheit zur wissenschaftlichen Forschung — die Freiheit, uns denkend zu verwirklichen und die erkannten Kräfte der Natur technisch zu nutzen. Wir tragen aber von ihm her auch die Verantwortung für die Wissenschaft, insofern wir aufgefordert sind, ihre „Grenze" zu erkennen und unsere Hoffnung nicht auf ihre Leistungen zu bauen. Denn von Christus her ist er selbst unsere ganze Hoffnung; er umfaßt und durchdringt die Wirklichkeit, auch das Handeln der fragenden, experimentierenden und deutenden Wissenschaft. Er ist gegenwärtig und er ist ganz konkret: „In ihm sind verborgen alle Schätze der Welt."

Die besondere Aufgabe der theologischen Fakultät besteht darin, in die akademische Welt das Wort der Begrenzung und der Hoffnung hineinzusprechen und in solidarischer Verbundenheit mit allen Fakultäten die Zuversicht zu stärken auf die Zukunft, die von Gott her auf uns zukommt. Darum sollte der akademische Gottesdienst wieder die Mitte der „Universitas" werden.

Es wäre — so fügte der Redner in Beantwortung einzelner Fragen des Schlußgespräches hinzu — ein Mißverständnis seiner Gedanken, wenn man aus ihnen eine Verwerfung der Wissenschaft herausgehört hätte, als sei sie in „gnostischem" Sinne nur eine menschliche Vermessenheit und Äußerung der sündigen Selbstliebe. Sie ist auch unser Auftrag. Doch ihr Vollzug entspricht der Natur des Menschen, der auch als „Glaubender" „simul justus et peccator" bleibt. Der Mensch ist wirklich ein Ebenbild Gottes; aber das darf nur eschatologisch interpretiert werden, im Sinne der Verwandlung, die mit ihm geschehen soll. Die Grenze dessen, was wir „verwirklichen" dürfen, ist daher zum einen bestimmt von der Vernunft, die weiß, was dem Leben dient; zum anderen vom Glauben, der sich an das bindet, wozu Gott uns ermächtigt. Die Zukunft zu „sichern", ist uns unmöglich. Der Mensch hat auch einen „Todestrieb", dessen Ernsthaftigkeit man nicht unterschätzen darf. Die Zukunft, auf die wir vertrauen können, ist uns allein in Christus gegeben.

N . . . dk

EREIGNIS UND OFFENBARUNG

Martin Heidegger und die Theologie

1.

Der Untertitel dieser Tagung (16. bis 18. 12. 1960) deutete an, daß die Reihe von Tagungen fortgesetzt werden sollte, die die Begegnung und das Gespräch zwischen Theologie und Philosophie zum Gegenstand gehabt hatten[1].

Im Februar 1961 fand eine weitere Tagung über diese Fragen statt. Es war wieder eine „Seminartagung", bei der ein Text gelesen und besprochen wird. Dieses Mal waren es die

---

1 „Gespräch mit Martin Heidegger"; „Was ist Wirklichkeit?"; „Die Mündigkeit des Menschen", Anstöße I, 1954; „Gespräch mit Jean Gebser", Anstöße II, 1955; „Vernehmen und Vertrauen", Anstöße III, 1956; „Was ist Wahrheit?" Anstöße IV, 1957; „Das Absurde", „Die biblische Religion und die Frage nach dem Sein", Anstöße VI, 1959; „Griechischer Mythos und christliche Wirklichkeit", Anstöße VII, 1960.

beiden Vorträge, die Professor Dr. Wilhelm Weischedel und Professor Dr. Gerhard von Rad auf dem Kirchentagskongreß in Hamburg 1958: „Wirklichkeit heute", gehalten hatten[2]. Über Seminartagungen kann nicht gut berichtet werden, weil der Verlauf des Gespräches natürlich die Kenntnis des zugrundegelegten Buches voraussetzt. Aber auch der Bericht über die Heidegger-Tagung soll nicht entfernt den Anspruch erheben, eine genaue Wiedergabe der Referate und der Aussprache zu sein. Einerseits ist das Verdienst der Referate ohne Vertrautheit mit Kierkegaards und Heideggers Schriften nicht hinreichend zu würdigen; andererseits wollten sie selber noch kein druckreifer Vortrag sein. Alle Redner haben darum den Berichterstatter gebeten, darauf Rücksicht zu nehmen und den Inhalt der Referate nur verhältnismäßig kurz wiederzugeben, um den geplanten Publikationen der Redner nicht vorzugreifen. Diesem begreiflichen Wunsch möchte der Bericht entsprechen; er enthält also nur das, was der Berichterstatter den Referaten entnommen und wie er selbst es verstanden hat. Er hofft, den Leser dennoch im wesentlichen zutreffend über den Verlauf der Tagung zu informieren.

„Ereignis" und „Offenbarung" sind Wörter, die in der Theologie eine zentrale Bedeutung haben. Mit dem „Ereignis"-Charakter der biblischen Offenbarung grenzt sie den Wahrheitsursprung der christlichen Botschaft gegen alle sogenannten „ewigen Wahrheiten" oder „Vernunftwahrheiten" ab. Seit dem Durchbruch des „historischen Bewußtseins" ist aber die Rede von „ewigen Vernunftwahrheiten" auch von der Philosophie in Frage gestellt und z. T. ganz verworfen worden. Doch will sie zumeist von einer geoffenbarten Wahrheit, die der Erkenntnis zugänglich bzw. ihrer Prüfung enzogen ist, ebenso wenig wissen. Es mag uns scheinen, als ob die Philosophie Martin Heideggers, in der die Begriffe „Ereignis" und „Offenbarung" einen neuen Klang und eine fundamentale Bedeutung bekommen haben, eine mögliche Wandlung im Verhältnis der Philosophie zur Theologie anzeigt. Darüber ist aber eine lebhafte Diskussion entbrannt[3]. Es handelt sich dabei nicht mehr um jene Gestalt der „Heideggerschen Lehre", wie sie in „Sein und Zeit" (1927) vorgetragen wurde, also nicht mehr um die „Existenzialanalyse", die für die Theologie Rudolf Bultmanns bedeutsam wurde — jedenfalls nicht mehr allein. Zwar begegnet uns in ihr auch schon die Auffassung der „Wahrheit" (im Sinne des griechischen Wortes „Aletheia") als „Unverborgenheit"; aber erst in den späteren Schriften Heideggers (seit dem „Brief über den Humanismus", 1949) klingt seine Rede von der „Lichtung des Seins" oder der „Wahrheit des Seins" an so etwas wie „Offenbarung" an (vgl. „Offenheit des Seins", a. a. O. S. 35). Dennoch wahrt Heidegger die „Grenzen, die dem Denken als Denken gesetzt sind" (a. a. O. S. 37) und hält durchweg mit jeder positiven Entscheidung über dessen Verhältnis zum christlichen Offenbarungsglauben zurück. Ebenso erhält das Wort „Ereignis" bei ihm einen anderen Sinn, nämlich den der „Zueignung" oder „Übereignung" eines der „Existenz" des (menschlichen) Daseins „zugeschickten", „Sinns von Sein" (etwa der „Wirklichkeit als beherrschbarer Gegenständlichkeit"); (obgleich Heidegger übrigens weiß, daß das Wort „Ereignis" eine idiomatische Abwandlung von „Eräugnis" ist). Immerhin könnte man in der „Seinslehre" des späten Heidegger manche Parallelen zur „Offenbarungslehre" der Theologie finden, insofern auch alle philosophische (und mit ihr jede sogenannte „wissenschaftliche") Wahrheit eine „geschichtlich ereignete" sein soll, die über den Menschen und sein ganzes Weltverständnis

---

2 W. Weischedel: „Die Frage nach der Wirklichkeit"; G. von Rad: „Die Wirklichkeit Gottes". Mit den anderen Referaten und Arbeitsberichten veröffentlicht im Kreuz-Verlag, Stuttgart, 1958.

3 Einige Philosophen, wie Max Müller und Walter Schulz, meinen, daß von Heideggers Philosophieren her ein legitimer Weg des Denkens in die Offenheit für eine Offenbarung Gottes führe. Auch der Theologe Heinrich Ott steht dieser Auffassung nahe (vgl. sein Buch: „Denken und Sein — Der Weg Martin Heideggers und der Weg der Theologie", Zollikon, 1959). Andere Theologen, wie Ernst Fuchs, widersprechen ihm sehr entschieden.

verfügt — und nicht er über sie! „Der Mensch ist vielmehr vom Sein selbst in die Wahrheit des Seins ‚geworfen'" (a. a. O. S. 19). „Die Lichtung selber ist das Sein" (a. a. O. S. 20) und diese „ereignet" sich im Wort der Sprache. „Diesem gemäß ist die Sprache das vom Sein ereignete und aus ihm durchgefügte Haus des Seins" (a. a. O. S. 21). Es scheint, als brauche man nur diese Linie der „Seins-Lehre", des Begriffs der „Wahrheit", der „Geschichtlichkeit", der „Ek-sistenz" und des „Wortes" weiter auszuziehen, um zu den theologischen Grundbegriffen zu kommen. Ja, es regt sich der Verdacht, daß hinter dieser Lehre überhaupt nicht eigentlich, wie Heidegger behauptet, die frühe griechische Philosophie, sondern die christliche Offenbarungstheologie steht, so daß es sich um eine letzte, radikale „Säkularisierung" derselben handelt. Heidegger bestreitet das freilich ganz entschieden; und man wird gut tun, mit dem Begriff der „Säkularisierung" vorsichtiger umzugehen, zumal die Theologie selber sich sehr gründlich darüber klar werden muß, ob und wie weit ihre eigene Auslegung des „Ereignisses" der „Offenbarung" jeweils immer schon von einer philosophischen „Seinslehre" mitbedingt war und sein wird. Nicht die Gewißheit des Glaubens an die biblische Offenbarung wird dadurch erschüttert (wenn man es recht versteht), sondern allenfalls die Gestalt, in der jene Wahrheit (bzw. das Ereignis der Offenbarung) vom Denken (nicht nur der „Theologen") erfaßt und angeeignet wird, sofern ein solcher Versuch zwar immer fragwürdig bleiben, aber doch auch für den „denkenden" Menschen unumgehbar sein wird.

Ein Blick auf die gegenwärtige geistige Lage verbietet es, diese anscheinend nicht nur höchst verwickelten und schwierigen, sondern auch nur die theologischen und philosophischen „Spezialisten" angehenden Probleme abseits von der Welt der „Laien" zu behandeln. Diese und viele ähnliche Probleme der Philosophie und Theologie sind auch außerhalb der Fachwelt virulent. Wo man ernsthaft den „weltanschaulichen" und religiösen Fragen und Zweifeln nachgehen will, in die der Mensch sich heute verstrickt findet, kommt man um ihre gründliche Erörterung nicht herum. Eine Evangelische „Akademie" darf sich nicht scheuen, gelegentlich die „Anstrengung des Begriffs" zu erwarten. Sie wird sich aber auch dessen klar bewußt sein, daß eine einzelne, kurze Tagung bestenfalls zur Klärung der Probleme (was nicht wenig ist) beitragen, aber keine perfekte Lösung erarbeiten kann. Man argwöhne nicht, daß sie dadurch erst in eine „Unruhe" führt, die dem Glauben gefährlich werden könnte; denn diese „Unruhe" ist, offen oder versteckt, immer schon da. Der weit verbreitete Indifferentismus — schlimmer als der Atheismus! — ist ein bedenkliches Zeichen enttäuschter Resignation. Im übrigen sorgen die „Biblische Besinnung" auf den Tagungen dafür, daß die reflektierende „Diskussion" ihr heilsames Gegengewicht im meditativen Gespräch, und die Andachten, daß sie es in der unmittelbaren Begegnung mit dem Wort Gottes finden. Deren „Sammlung" kann und soll auch dafür sorgen, daß die Aussprache über die Referate, ohne die notwendige Diskussion zu vermeiden, im Grunde den Charakter eines „Glaubensgespräches" wahrt.

2.

Als erster Redner sprach Professor Dr. W. Anz von der Kirchlichen Hochschule Bethel über

KIERKEGAARD UND DIE EXISTENZIALANALYSE

Diese beiden Größen — so führte Professo Anz eingangs aus — müssen deutlich voneinander unterschieden werden. Zwar konnte es zunächst, als Heideggers „Sein und Zeit" erschien, so aussehen, als meinten „Existenzialanalyse" und Existenzdialektik (Kierkegaard) im Grunde dasselbe, zumal Heidegger selbst sich auf die christliche Tradition und innerhalb ihrer besonders auf Kierkegaard zu berufen schien, etwa mit den Begriffen der Existenz, der Angst, der Zeit, des Augenblicks, des Todes und der „Menge" (des „man"):

Beide drängen darauf, daß der Glaube sich aus der ihm wesensfremden Systematik der Metaphysik oder Spekulation befreie, und zwar im Ausgang von dem ursprünglichen Fundament der Existenz des Menschen. Theologie sollte Explikation des Glaubens sein und nicht mehr. Beide Denkwege muteten daher einander nächstverwandt an. Die Unterschiede, die nicht verborgen bleiben konnten, mochten darauf zurückzuführen sein, daß Heidegger sich als Philosoph auf die dem Menschen als solchem zugängliche Wahrheit beschränkte, Kierkegaard aber als christlicher Denker sich auf das Paradox der Offenbarung und das Wagnis des Glaubens einließ. Wenn Heidegger nicht von Gott und Sünde sprach, so entsprach das auch nur der theologischen Forderung, die Philosophie solle sich illusionslos aller philosophischen Theologie entschlagen, da der Glaube selbst, wie Kierkegaard betont hatte, keine „Religion", d. h. kein Phänomen des menschlichen Geistes sei. Die Selbstbegrenzung der Existenzialanalyse auf den Menschen schien dieser Forderung der Theologie zu entsprechen und den Raum für den Anspruch der Verkündigung (des Kerygma) geradezu offen zu halten. So konnte Bultmann das in Heideggers „Sein und Zeit" analysierte Dasein mit dem „natürlichen Menschen außerhalb des Glaubens" (Luther) gleichsetzen und ihm die „eschatologische" Existenz des Glaubenden gegenüberstellen; Heidegger schien mit seinem „Atheismus" Luthers Forderung zu erfüllen, daß die Philosophie auf eine „natürliche Theologie" verzichten solle. Von Bultmann her gesehen, war der philosophische Atheismus nur die Außenseite des „Paradoxes", sich im Wagnis des Glaubens an das Wort der Offenbarung hinzugeben. Kierkegaard schreibt einmal in den „Philosophischen Brocken": „Zutiefst in der Gottesfurcht lauert wahnsinnig die launenhafte Willkür, die weiß, daß sie selbst den Gott hervorgebracht hat." Nicht die natürliche Theologie als philosophische Lehre, sondern nur die sie bewegende Tendenz — die Frage nach der „Eigentlichkeit" — kann nach Bultmann Anknüpfungspunkt der Verkündigung werden. Durch Vermittlung der existenzialen Theologie Bultmanns ist diese Auffassung von einer Komplementarität zwischen Existenzialanalyse und Existenzialdialektik höchst wirksam geworden. Sie ist aber, wie der Redner in den folgenden Ausführungen zu begründen suchte, nicht aufrecht zu erhalten.

Bultmann hat Heideggers Existenzialanalyse als eine existenziale „Anthropologie" verstanden; er übersah dabei, daß sie eine „Fundamental-Ontologie" sein, d. h. im Durchgang durch den seinsverstehenden Menschen die Frage nach dem alle besonderen Bedeutungen von „Sein" übersteigenden „Sinn von Sein" schlechthin, aufrollen sollte.

Im ersten Hauptteil des Vortrages wurde nun Heideggers Kritik an der Seinslehre (Ontologie) der Griechen, Kants und Husserls nachgezeichnet, dann Heideggers Durchstoß vom abstrakten „Bewußtsein" zum konkreten „Dasein" und die Analyse des Daseins aus der Existenzialität der Existenz. Diese Darstellung soll hier nicht referiert werden, weil sie zwar sehr erhellend zeigte, wie Heidegger darum bemüht ist, „ursprünglicher" als alle seine Vorgänger zu fragen, aber für die Konfrontation seiner „Existenzialanalyse" mit Kierkegaards „Existenzialdialektik" in einem auf deren Kernfragen konzentrierten Bericht entbehrlich erscheint.

Die existenziale Analytik wirft Husserl vor, daß er das transzendentale Bewußtsein, in dessen „intentionlen Akten" sich „Welt" konstituiert, unterbestimmt gelassen habe; es ist eigentlich immer noch die nur durch ihre Denkleisung definierte „res cogitans" des Descartes, deren „In-der-Welt-sein" unzureichend geklärt wird. Ebenso wird ihre innere Zeitbestimmtheit nicht genügend beachtet. Gerade das aber ist nun für Heidegger das Entscheidende: es gibt ein Verstehen von Sein und von Welt nur für ein in sich selbst zeitliches Seiendes! Kant hatte das schon gesehen, insofern er wußte, daß alle Grundbegriffe

unserer Erkenntnis Zeitschemata sind, aber auch er hat nicht gefragt, worin das Verstehen von „Sein" seinen Ursprung hat; denn das transzendentale Bewußtsein steht außerhalb der Zeit (im Unterschied zum sogenannten „empirischen" Bewußtsein!). Darum geht es Heidegger um die Herausarbeitung der wesenhaften Zeitlichkeit des Bewußtseins als des „Daseins". Denn nur innerhalb des „Horizontes" der Zeit erschließt sich auch der Sinn von „Welt" und „Sein", der von den Einzelwissenschaften jeweils in spezifischer Bedeutung ausgelegt wird. Die „Unverborgenheit" oder „Entdecktheit" („Wahrheit") des Seins von Seiendem überhaupt liegt aller besonderen Erkenntnis von seienden Sachverhalten schon als Ermöglichungsgrund voraus. Dieser „Grund" muß in der Struktur des Daseins selber aufgesucht werden, und so muß die „Fundamental-Ontologie" wenigstens teilweise auch eine existenziale Anthropologie enthalten, ohne das eigentliche Anliegen und Ziel der Untersuchung zu sein. Darum hat alles, was Heidegger über Angst, Tod, Gewissen, Schuld usw. sagt, nur den hermeneutischen Sinn, die „Zeitlichkeit" des Daseins als den Ursprungsort aufzuweisen, an dem „Sein" in die „Wahrheit" (als „Unverborgenheit") tritt. Es ist der Ort, wo sich der Fortgang des Denkens „umkehren" muß, weil es nur das Sein selber sein kann, das sich uns als Zeit ereignendes Geschehen (im Dasein) zustellt. Jedoch wird dieser „Schritt zurück" in „Sein und Zeit" noch nicht getan. In jenem frühen Buch werden nur die Begriffe (Heidegger nennt sie „Existenzialien") ausgearbeitet, in denen das Dasein aus sich selbst verstanden wird, und zwar als ein zeitliches In-der-Welt-Sein.

Aus dieser „Welt" versteht sich der Mensch zunächst und zumeist; sie stellt sich zwischen ihn und das seine Welt allererst „lichtende" Sein. In diesem Sinne spricht Heidegger von der „Seinsvergessenheit" der Metaphysik, die bei der „vorhandenen" Welt als letztem Gegebenen stehen bleibt und von ihr her erst den Menschen und sein Seinsverständnis (Seele, Geist, Vernunft usw.) zu erklären versucht. Diese „Anthropologie" wird bereits in „Sein und Zeit" methodisch verworfen zugunsten jenes Aufweises, daß Dasein nicht in der Welt aufgeht und daher nicht aus ihr erklärt werden kann. Schon in den „Grundstimmungen" greift das Dasein vor in einen Grund seiner selbst, an den es mit keinem innerweltlichen Handeln und Erkennen heranreicht. Die „Stimmungen", wie vor allem die Angst, bringen das Dasein vor sich selbst, „daß es ist und zu sein hat" angesichts der in der Angst erfahrenen „Hineingehaltenheit in das Nichts" (vgl. dazu besonders: „Was ist Metaphysik?"). Das Dasein findet sich „geworfen" in ein „Sein zum Tode" als der gewissen Möglichkeit des Nicht-Seins. In der vorlaufenden Entschlossenheit zum Tode vernimmt das Dasein aber den „Ruf des Gewissens", der es auffordert, auf seine eigenste Existenz zurückzukommen und sie in ihrer geschichtlichen Bedingtheit ausdrücklich zu übernehmen, um „ganz" es selbst zu sein. Während nun Heidegger in dieser „eigentlichen Existenz" die Erschlossenheit sieht, in die hinein die „Wahrheit des Seins" sich ereignen kann, hat u. a. Jean Paul Sartre in der entschlossenen Selbstbehauptung die „Subjektivität des Denkens" auf die Spitze getrieben, die Heidegger mit seiner „Kehre" zur geschickhaft-geschichtlichen Wahrheit des Seins gerade überwinden will. Auch Bultmann ersah aus „Sein und Zeit" nur eine Vollendung der Subjektivität, weil ihm entging, daß „Sein und Zeit" nur als ein Durchgang zum Geheimnis der Unverborgenheit des Seins gedacht war. In der Tat war der Ausgang von der Subjektivität des Daseins zweideutig; es konnte anthropologisch geschlossen werden, daß die Angst dazu nötige, sich selbst als den absoluten Grund zu wählen; es sei denn, daß sie in eine Dialektik der Existenz führt, in der die Frage auftaucht, ob der Ruf in die Existenz als der Ruf Gottes gegenwärtig sei. Vor ihr scheiden sich die Wege des radikalen Atheismus Sartres und des „philosophischen Glaubens" bei Jaspers. Wieder anders löste Bultmann dieses Problem.

Kierkegaards Weg lief aber in einer zu allen genannten Wegen entgegengesetzten Richtung. Denn er ist „christlicher Denker", und zwar innerhalb dieses Problembereiches der einzige große christliche Denker, dessen Denken durch alles bisher Gesagte kaum angerührt, geschweige denn erschöpft oder überholt, allenfalls durch Heidegger in eine neue Hinsicht des Fragens gestellt worden ist. Das zeigt sich sogleich an Kierkegaards Ausgangspunkt: der Gewißheit, daß wir vor Gott Rechenschaft ablegen müssen über jedes unrechte Wort, das wir gesprochen haben. Diese Gewißheit müßte jeden Christenmenschen aus seiner Geborgenheit herausreißen; sie müßte ihn zu jemand machen, der in Reue sein unmittelbares Dasein als das ihm eigene und zu verantwortende übernimmt und dabei den Widerspruch erleidet, daß dieser Anspruch, sobald er übernommen ist, ihn schuldig macht. Denn niemand ist von Grund aus seines Verstehens und Verhaltens mächtig; jeder hat seine Freiheit verspielt. In Kierkegaards zusammenfassender Formel gesagt: der Satz, „die Subjektivität ist die Wahrheit", schlägt vor Gott als der absoluten Instanz des Gewissens um in den Satz: „die Subjektivität ist die Unwahrheit."

Zur Erläuerung fügte der Redner hinzu, daß Kierkegaard zwar vom „Ego cogito" des Descartes als der Grundlage alles Denkens über den Menschen ausgeht, aber aus der Evidenz der Gewissenserfahrung heraus genötigt ist, diese Subjektivität urprünglicher zu fassen. Sie ist nicht nur die mit dem „Denken" verbundene Gewißheit, (vorhanden) zu „sein", sondern die Gewißheit, sich als Person zu „setzen", d. h. in Freiheit sich mit allem, was ihr geschieht (Krankheit, Tod usw.), wählen zu müssen, alles in ein „Wie" des Existierens umzusetzen. Die christliche Gewissenserfahrung macht also die Subjektivität nach Kierkegaard absolut zur Subjektivität im Sinne des „Grundseins meiner selbst". Erst innerhalb dieser Ontologie der Subjektivität erhalten alle seine Aussagen ihren genauen existenzdialektischen Sinn. Hier wird ihm selbst seine „Schwermut" auf paradoxe Weise zu einer Gunst: sie macht ihn hellsichtig für die Täuschungen, mit denen die Menschen sich normalerweise ihre Lage vor Gott verdecken. Der so als „Ausnahme-Existenz" stellvertretend Leidende wird zum „subjektiven Denker", der das, was menschliche Möglichkeit ist, als Möglichkeit seiner selbst denkt. Er lebt in einer grenzenlosen Kommunikation und zugleich in einer absoluten, innerlichen Konzentration, in der er selbst auf dem Spiele steht. Der „existierende Denker" hat nur eine Aufgabe: Einübung in die Innerlichkeit bzw. Verinnerlichung in der Reue.

Was aber heißt nun „Innerlichkeit"? Kierkegaard sagt: „Existenz als Geist"[4]. Er meint damit den Weg, den das sich bildende Leben durch die „Stadien" der sich steigernden Innerlichkeit hindurch geht, wie er es in den „Stadien auf dem Lebenswege" dargestellt hat. Immer wieder zeigt sich auf den einzelnen Stadien, daß in deren Existenz-Idee nicht der ganze Mensch eingegangen ist. Auch im ethischen Stadium weist er über sich hinaus, weil wir des Grundes unserer Freiheit nicht mächtig sind; vor Gott sind wir immer schuldig. Aber eben diese Spannung hält der Mensch nicht aus; er sucht in halbillusionäre Zwischenlösungen auszuweichen. Erst im „Paradox" des Mensch gewordenen Gottes wird dem Existierenden, ohne zu verzweifeln, voll durchsichtig, daß er wider alle Erwartung mit seiner scheiternden Freiheit in Gott geborgen ist.

Das „absolute Paradox" ist Kierkegaards Gegenbegriff zu aller Ontologie und Metaphysik des objektiven und spekulativen Denkens. Es ist nun klar, daß die Denkbewegungen der existenzialen Analytik und der Existenzdialektik — als philosophisches „Denken des Seins" und als christliche Gewissensprüfung — auseinanderlaufen müssen. Beide stehen

---

4 Professor Anz verwies hier auf seine Schrift: „Kierkegaard und der deutsche Idealismus", 1956, sowie auf den Aufsatz in der „Theologischen Rundschau", 1960, Heft 1.

insofern in einer echten Analogie, als sie die Existenz in der Zeit als den Ort der Wahrheit ansehen, der gegenüber das „reine Bewußtsein" etwas Abgeleitetes ist, weil es angesichts der Abgründigkeit der Zeitlichkeit keinen Stand zu geben vermag. Aber „Sein" ist nicht „Gott"; „denkender werden" (Heidegger) ist nicht Glaube. Der Theologe kann die Existenzdialektik nicht als etwas durch die Existenzanalyse Heideggers Überholtes aburteilen; wohl aber kann er aufmerksam machen auf die Fragwürdigkeit der „Subjektivität" und damit helfen, den Schwierigkeiten Kierkegaards gewachsen zu werden. Trotzdem wäre von ihm zu lernen, daß vom Seinsdenken kein direkter Weg in den Glauben führt. Der Glaubende ist nicht genötigt, die Seinsfrage zu stellen, ja, er kann sie für sich nicht einmal stellen wollen (vgl. Heidegger: „Einführung in die Metaphysik", 1953, S. 5). Die Spannung zwischen Heideggers Philosophie und dem christlichen Denken bleibt (was Heidegger selbst bestätigt), und das Wissen darum könnte nötigen, auch das Verhältnis theologischer Systematik zur existenzialen Anthropologie neu zu durchdenken. —

In der Aussprache machte Dr. H. Schmidt u. a. darauf aufmerksam, daß die Fragwürdigkeit von Kierkegaards Deutung der Existenz als Subjektivität auch darin liegt, daß sie dann nicht mehr als „Kreatur" verstanden werden kann. Es ist freilich leicht zu sehen, inwiefern etwas nicht stimmt; sehr viel schwerer aber, inwiefern etwas Richtiges zu absurden Konsequenzen geführt hat. Über die Mißweisungen Kierkegaards ist das theologische Denken, das immer noch indirekt von ihm lebt, keineswegs hinaus. Es hängt viel zu sehr am Wort und zu wenig am Sein.

3.

Nachdem Studienleiter Dr. Franz Pahlmann (Bad Hersfeld) in der biblischen Besinnung den Text von Römer 1, 18 ff. unter der leitenden Frage interpretiert hatte, ob und wie Paulus, der hier an die Begriffe der stoischen Popularphilosophie anknüpft, ein Verhältnis von natürlicher Offenbarung zu spezieller Offenbarung kennt und bestimmt, — hielt Dr. H. Fahrenbach (Tübingen) ein Referat über

HEIDEGGERS KRITIK DER ABENDLÄNDISCHEN METAPHYSIK

Der Vortragende skizzierte zunächst die gegenwärtige Situation der Metaphysik mit ihrer unumgänglichen Problematik. Neben Richtungen, die die geschichtliche Selbstkritik der Metaphysik und anderen, die die eigenen metaphysisch-ontologischen Voraussetzungen ihrer Metaphysik-Kritik überspringen, finden wir solche Denker, die, wie Husserl, Scheler, Hartmann und Jaspers, sich um eine kritisch verwandelnde Aneignung der metaphysischen Tradition bemühen, mögen auch ihre Versuche unter sich recht verschieden sein.

Wo steht nun Heidegger? Seine Zuordnung zu der letztgenannten Gruppe erweist sich bei näherem Zusehen als problematisch. Denn er macht das Denken der Metaphysik als solches und im ganzen zum Thema seines Fragens, um sie aus ihrem eigensten Wesen zu überwinden. Er setzt zwar im metaphysischen Denken an, fragt aber zugleich über die Metaphysik hinaus nach ihrem verborgenen Grunde. Die „Überwindung" der Metaphysik ist daher nicht einfach „abdrängende" Kritik, sondern — wie Heidegger sich auch ausdrückt — ihre „Verwindung", d. h. das Durchstehen der Metaphysik in der Frage nach ihrem Wesen. Dieses „Fragen" auszuarbeiten, ist deshalb sein erstes und entscheidendes Anliegen; sein ganzer Denkweg ist ein unablässiges Fragen, das aus dem Hören auf das Zu-Denkende entspringt. Erst wenn sein Bemühen als das Zu-Ende-Denken der Metaphysik verstanden worden ist, läßt sich die Richtung dieser Überwindung einsichtig machen.

Zu diesem Zwecke muß ein Vorbegriff von dem gegeben werden, was Heidegger unter Metaphysik versteht. Sie ist für ihn nicht primär ein System von Lehrsätzen über trans-

zendente oder transzendentale Gegenstände, sondern ein Geschehen im Dasein des Menschen (vgl. „Was ist Metaphysik?", 1940, S. 37 f. und „Kant"-Buch, S. 218). Es ist ferner ein geschichtliches Geschehen als Geschick des ganzen abendländischen Denkens, nämlich der Einbruch menschlichen Daseins in das Seiende im ganzen als der Überstieg über das Seiende im Verstehen seines Seins. Sie ist nur möglich, sofern menschliches Dasein als solches seinsverstehend ist. Um dem Wesen der Metaphysik auf den Grund zu kommen, muß man also jenes Grundgeschehen der „Transzendenz" (des „Überstiegs") im Seinsverständnis sichtbar machen, zumal da jede Auslegung des Seins wesentlich auch eine Auslegung des menschlichen Daseins in sich begreift. Das fragende Dasein ist in das metaphysische Fragen „mit hineingenommen".

Die ursprünglich ergriffene Aufgabe der Grundlegung der Metaphysik kann sich demgemäß nur als „Aufhellung der inneren Möglichkeit des Seinsverständnisses" vollziehen (Kant-Buch, S. 204, 209). Hierin besteht das Problem einer „Fundamentalontologie" des Daseins, wie sie in „Sein und Zeit" entfaltet wird. Daß sich der Grund der Metaphysik seiner „metaphysischen" Erfassung entzieht, wird allererst auf diesem Wege aufgedeckt.

In „Sein und Zeit" enthüllt sich die Zeit als (transzendentaler) „Horizont" des Seinsverständnisses[5]. Die leitende Frage nach dem Sinn von „Sein"[6] geht auf das, was eigentlich gemeint ist, wann und wo immer vom „Sein" des Seienden die Rede ist. Nun wird aber, wie Heidegger sagt, gerade in der Metaphysik diese Grundfrage nach dem „Sinn" von „Sein" gar nicht gestellt, sondern sogleich auf die allgemeinen Seinsbestimmungen hin überschritten, obgleich sie in einer ihr selbst verborgen bleibenden Weise des Seinsverständnisses auch eine Entscheidung über den Sinn von Sein fällt. Das nennt Heidegger ihre „Seinsvergessenheit"; in ihr verkehrt sie ihre Angewiesenheit auf die Offenbarkeit von Sein in das vermeintliche Vermögen der Seinsbegründung.

Nun wird aber doch — wie gerade auch das Beispiel der Metaphysik zeigt —, der Sinn von Sein in unserem Dasein ständig beansprucht und irgendwie „verstanden". Da wir jedoch die Sinnfrage nicht ausdrücklich stellen, bleibt auch der irgendwie von uns ausgelegte Sinn von Sein zugleich verdeckt. Er muß im seinsverstehenden Dasein aufgesucht werden. Das ist eine methodische Notwendigkeit, weil „Dasein" durch (wie immer geartetes) Seinsverständnis gewissermaßen „definiert" ist.

Der Referent legte nun die Durchführung dieses Vorhabens in „Sein und Zeit" noch einmal dar. In Ergänzung dessen, was dieser Tagungsbericht schon aus dem ersten Referat wiedergegeben hat, sollen nur noch einige Punkte der neuen Darstellung hervorgehoben werden.

Der Mensch ist nicht einfach in der Weise eines Dinges „vorhanden", sondern verhält sich auslegend-verstehend zu seinem Da-sein. Heidegger nennt es seine „Erschlossenheit", und das, wozu Dasein sich verstehend verhält, seine „Existenz". Nun bezieht sich das Verstehen jeweils auf Möglichkeiten des Seinkönnens. Doch sind diese Möglichkeiten begrenzt; denn der Mensch ist immer schon in eine faktische Situation seines „In-der-Welt-seins" „geworfen" und an bestimmte Möglichkeiten „verfallen". Heidegger faßt diese (und andere) „Existenzialien" (s. oben S. 3) zusammen unter dem Begriff der „Sorge" und entwickelt als deren Grund die „Zeitlichkeit" des Daseins. Auf sie gehen alle Strukturmomente des „verstehenden" Daseins zurück, so daß sie als solche des zeitlichen „Seinsverständnisses" ausgelegt werden können.

Daß die Existenzialanalyse von „Sein und Zeit" aber nur dem einen Ziel gilt, eine Möglichkeit der Beantwortung der Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt zu finden, sagt Hei-

---

[5] D. h. als der Umkreis aller Bedingungen, unter denen Seinsverständnis wesenhaft möglich ist.
[6] Ausdrücklich sei darauf aufmerksam gemacht, daß „Sinn von Sein" das betrifft, was mit dem Wort „sein" gemeint ist, und nicht etwa den „Sinn vom Sein" in der Bedeutung: „Sinn des Lebens", „Sinn der Welt"!

degger mit aller Deutlichkeit (vgl. „Sein und Zeit", S. 231, 372). Darum kann er nicht bei einem „reinen Bewußtsein" (Husserl) enden, sondern nur bei einer Aufhellung der Seinsverfassung des Daseins, sofern „Seinsverständnis" zu ihm gehört und zunächst in ihm sichtbar werden muß. Damit ist aber die Frage nach dem Sinn von Sein noch keineswegs beantwortet; sie muß erneut gestellt werden, und zwar als Frage nach dem Seinssinn der Zeitlichkeit (der nicht erschienene 2. Teil von „Sein und Zeit" sollte „Zeit und Sein" betitelt werden!).

Die so oft mißverstandene „Kehre" des Denkens in Heideggers späteren Schriften ist keine „Umkehrung" der leitenden Fragestellung, sondern der konsequente Fortgang des transzendentalen Fragens nach der inneren Möglichkeit des Seinsverständnisses. Allerdings stößt eben dieses Fragen jetzt insofern auf eine Grenze, als der hier erreichte Grund unbegründbar ist. Genau an dieser Stelle bahnt sich auch die Überwindung der Metaphysik an.

Da Seinsverständnis dem existierenden Dasein immer schon faktisch zu Grunde liegt, ist es zwar ein Grundgeschehen, in welchem Dasein ist, über das es aber nicht verfügt. Denn es ereignet sich zeitlich in ihm. In der Schrift „Vom Wesen des Grundes" hat Heidegger gezeigt, daß das Dasein, wenn es sich „begründend" (in der Freiheit) verhält, sich selbst als „abgründig-endlich" erweist. Es ist seines eigenen Grundsteins nicht mächtig; damit endet der Versuch einer metaphysischen (ontologischen) Interpretation „der Subjektivität des Subjektes". Das Kant-Buch behandelt dieses Thema unter dem Titel der „Endlichkeit des Daseins", weil sich erweist, daß es auf die Offenbarkeit des Seins des Seienden angewiesen und ihrer „bedürftig" ist.

In der Schrift „Was ist Metaphysik?" fragt Heidegger nun weiter, wie der „Überstieg" über das Seiende zum „Sein" überhaupt möglich ist, besser: wodurch er ermöglicht wird. Er antwortet: durch das ursprüngliche Offenbarsein des Nichts. Denn erst das Nichts läßt Seiendes in seinem Sein hervortreten, wie es geschieht, wenn in der Angst uns alles Seiende entgleitet. Jedoch ist das Nichts nur der „Schleier des Seins", hinter dem das Sein sich als das verbirgt, was selbst kein „Seiendes" ist. Vom Sein her gedacht, ist es aber nur es selber, worin das Offenbarsein des Seienden (im Seinsverständnis des Daseins) ermöglicht und ereignet wird. Diese Offenbarkeit des Seins nennt Heidegger seine „Wahrheit", und statt von „Existenz" spricht er jetzt von „Ek-sistenz", d. h. vom „Hinausstehen" des Daseins in die Lichtung des Seins[7]. Diese „Entborgenheit" des Sinns von Sein ist jedoch immer zugleich eine Verbergung, da sie „geschichtlich" ist. In seinen späteren Schriften hat Heidegger diese Grunderfahrung an den Problemen der Natur, der Kunst, der Sprache und der Geschichte unablässig durchdacht und dabei die kritische Überwindung der Metaphysik vollzogen.

Wenn die Metaphysik nicht in ihren Grund vorfragt, dann ist sie sich selbst wesenhaft verschlossen und muß sich selber mißverstehen. Sie denkt zwar das Sein des Seienden, aber nicht die (ontologische) Differenz zwischen dem „Sein" im Geschehen seines Offenbarwerdens und dem „Seienden", das als solches erst in diesem Licht erscheint. Infolge dieser „Seinsvergessenheit" mißversteht sie aber auch das menschliche Dasein. Freilich ist die „Seinsvergessenheit" nicht die Folge einer menschlichen „Vergeßlichkeit", sondern ein geschichtliches Schicksal der ganzen abendländischen Metaphysik. Dieses prägt sich darin aus, daß das metaphysische Denken das Sein des Seienden als „Gegenständigkeit" vorstellt, radikal sogar als „Gegenständlichkeit" des erkennenden und wollenden Bestimmens von seiten des Menschen als des begründenden „Subjektes". Es sucht z. B. für das Seiende im ganzen (die reale Welt) einen obersten seienden Grund, der von der Onto-theologie „Gott" genannt wird; und

---

7 Der uns geläufige Begriff von Wahrheit als der Übereinstimmung unserer Urteile mit dem Sachverhalt wird von Heidegger als abgeleitet bezeichnet, weil diese Wahrheit (als Richtigkeit) schon voraussetzt, daß uns das Sein des Seienden überhaupt erschlossen ist.

sie sucht in der vorstellenden Subjektivität den Grund für die methodische Erkenntnis des Seienden als ihren Gegenstand (Objekt). So wird das Seiende mehr und mehr der Herrschaft des begründenden Menschen unterstellt, ganz extrem schließlich in Nietzsches Philosophie des „Willens zur Macht" und im rücksichtslosen technischen Willen zur Ausbeutung der Natur im Dienste des Menschen, — ein Vorgang, der sich unvermeidbar auch auf den Menschen selber richtet.

Damit wird aber auch das Wesen der menschlichen Existenz verkannt; denn er ist „nicht der Herr des Seins". Es selbst nur offenbart sich ihm; und über dieses geschichtliche Geschick verfügt er nicht. Im metaphysischen Denken wird jedoch dem Dasein sein eigener Seinssinn verstellt; denn der Mensch „hat" nicht und „ist" nicht ein „Wesen" im Sinne einer gegenständlichen Vorstellung; sein „Wesen" (verbal verstanden) ist ein geschichtliches Geschehen. Versteht sich hingegen der Mensch von jenem Grundgeschehen seines Existierens her, dann kehrt sich sein Verhältnis zum Sein und zum eigenen Dasein um: er bedenkt nun, daß er vor das Geheimnis der Wahrheit des Seins gebracht ist und das ihm geschichtlich Gelichtete zu übernehmen und zu bewahren hat. Die „Destruktion" der ontologischen Tradition hat also bei Heidegger den Sinn, ihre Grundbegriffe in den Bereich der geschichtlichen Seinserfahrung und in die Offenheit der Seinsfrage zurückzuholen[8]. Die „Überwindung" der „Metaphysik" ist die Überwindung der „Selbstverständlichkeit", mit der wir uns im Raum des gegenständlich-vorstellenden Denkens aufhalten.

Der Vortragende warf zuletzt noch die Frage auf, ob Heideggers Seinsdenken auch die Theologie treffe. Heidegger möchte die Antwort am liebsten den Theologen selbst überlassen; er stellt ihnen nur die Fragen. Man dürfte in seinem Sinne aber doch wohl sagen, die Theologie würde getroffen, wenn und sofern sie Metaphysik ist und ontologisch in gegenständlichen Begriffen von Gott, der Welt und dem Menschen denkt. Dann nämlich würde sie das Ereignis der Offenbarung in ein System von Beziehungen zwischen metaphysischen „Wesen" verwandeln; entweder in eine Metaphysik des „Übernatürlichen" oder in ein Produkt des „subjektiven Glaubens"[9].

In der Aussprache über das Referat wurde lebhaft die Frage erörtert, ob Heidegger das „objektivierende" Denken für überwindbar halte bzw. von welcher nicht-objektivierenden Art denn nun sein eigenes, an Sprache und Begriff unvermeidbar gebundenes Denken sei. Was geschähe, wenn das objektivierende Denken preisgegeben würde, da doch die faktische Existenz des neuzeitlichen Menschen mit Wissenschaft und Technik darauf gegründet ist? Heidegger würde wohl antworten, daß hier vom denkenden Menschen nichts „gemacht" oder „geleistet" werden könne; ein solcher Gedanke läge noch im Bereich der Philosophie der „Subjektität". In seinem „Denken der Kehre" bahne sich aber — zunächst in der metaphysischen Dimension —, eine Wendung im „Seinsgeschick" an. Es gelte zunächst nur, die „Frage" offen zu halten.

Vielleicht darf man sagen, daß Heidegger zumindest sehen läßt, daß das seit langer Zeit vorherrschende „gegenständlich-vorstellende Denken" — wie es vor allem in den Naturwissenschaften mit freilich unleugbarem äußeren Erfolg (Naturbeherrschung), aber auch mit nunmehr bedenklichen und gefährlichen Folgen ausgeübt wird —, in der „Metaphysik" (bzw. als Metaphysik) als eine „Seinsvergessenheit" enthüllt werden kann; wie übrigens schon das angemessene Durchdenken der Probleme der Ethik, der Kunst, der Sprache, der Geschichte

---

[8] Es darf daher nicht verwundern, wenn Heidegger selbst sich in seinem — „mystisch" gescholtenen — Denken aller fixierenden Begrifflichkeit enthält.

[9] Es mag hier angemerkt werden, daß die Evangelische Akademie Hofgeismar in der Zeit vom 9. bis 11. Juni 1961 eine Tagung über „Die Subjektivierung des Glaubens in der bürgerlichen Gesellschaft" abhalten wird.

usw. mit objektivierendem Denken nicht durchkommt. Daß aber auch die Theologie nun nicht einfach zu einer „seinsgeschichtlichen Theologie" werden kann (oder sollte), versteht sich schon aus den Darlegungen des ersten Redners.

4.

Der letzte Redner, Dr. Hans Schmidt (Assistent von Helmut Thielicke, Hamburg) leitete sein Referat über

DAS PROBLEM DER THEOLOGISCHEN HERMENEUTIK, DARGESTELLT AN DER EXEGESE DER BERGPREDIGT

mit einigen Bemerkungen zu den Schriften des Grafen Paul York von Wartenburg[10] ein, die bedeutsam sind als Vorstoß von der lebensphilosophischen Position W. Diltheys in die Richtung von M. Heideggers Kritik der Metaphysik. Die Bedeutung dieser Kritik, die der „Denker des Denkens" übt, liegt für die Theologie darin, daß in ihr die Verwandlung der Momente des Geschichtsprozesses durch das „vorstellende Denken" zu „ewigen" und „bleibenden" Wesenheiten der Metaphysik durchschaut wird. Dagegen hat Heidegger bewußt auf eine Analyse der christlichen Auslegung von „Geschichte" und „Geschichtlichkeit" verzichtet; er überläßt es der Theologie, sich selbst auf den Sinn, die Voraussetzungen und die Aufgaben ihrer Hermeneutik zu besinnen. Welche Probleme tauchen nun damit auf?

In der Bindung an das Zeugnis der Schrift widerfährt uns der verbindliche Auftrag, in die Nachfolge der Apostel und Evangelisten zu treten. Denn das hermeneutische Wagnis des sich auf Jesus berufenden Christusglaubens wurde zum ersten Male von den ersten Generationen gelebt, so daß dieser Vorgang für alle folgenden Generationen eine bleibende sachliche Bedeutung hat; sie müssen dieses Wagnis unter neuen Bedingungen wiederholen. Denn es ist die Aufgabe der systematisch-theologischen Bemühung, das überlieferte Glaubenszeugnis als gegenwärtig zu verantwortendes zu bedenken. Es muß bedacht werden, was heute zur Sprache zu bringen ist. Andernfalls würde über kurz oder lang der kirchliche Glaube gedankenlos und das kirchliche Denken glaubenslos. Nur in ständiger Erneuerung lebt die der Welt verkündende Gemeinde. Die Hermeneutik ist und bleibt aber ein Wagnis, weil es ein objektives „Prinzip" für sie nicht gibt; ein solches wäre ein „Herr des Textes". Der Ausleger soll aber „Diener des Wortes" sein.

Unser hermeneutisches Wagnis beginnt bereits im Hören auf das scheinbar längst vergangene Wort von einst. Als Beispiel ziehen wir die „Bergpredigt" des Matthäus-Evangeliums heran und fragen: was wird in ihr aus dem Ereignis der Offenbarung? Worin bestand das hermeneutische Wagnis des Matthäus?

Dr. Schmidt legte den Ertrag einer exegetischen Besinnung vor, dessen Inhalt aus dem eingangs genannten Grunde nur in großen Zügen wiedergegeben werden soll. — Er legte seiner Exegese eine „Arbeitshypothese" zugrunde: die Bergpredigt ist die „Sinaiperikope" des Matthäus-Evangeliums. Dann ist es die Aufgabe, nach der Intention dieser Komposition zu fragen, d. h. nicht so sehr nach der Herkunft dieser Sprüche, als nach der durch ihre Indienststellung eröffneten Zukunft. Denn es ist deutlich, daß Matthäus nicht nur berichten oder kommentieren, sondern wirken und handeln will. Es geht um das, was in den „Sprüchen" der sogenannten Bergpredigt proklamiert wird: der Anbruch der Gottesherrschaft mit ihrer neuen Gerechtigkeit als Erfüllung „des Gesetzes und der Propheten". In solcher Vollmacht kann nur der Messias — das „Wort Gottes in Person" — sprechen, — wenngleich dieser Anspruch unausgesprochen nur im Wagnis dieses Redens zur Sprache kommt. Er verkündet und vollstreckt das fortlaufende Handeln seines „Vaters". Daher die Antithesen zum alten

10 Vgl. besonders: „Bewußtseinsstellung und Geschichte", 1956.

Gesetz; aber nicht in akademischer Auseinandersetzung mit den möglichen Intentionen der mosaischen Gesetzgebung, sondern in praktischer Auseinandersetzung mit dem konkreten Israel der mosaischen Tradition. Darum richtet sie sich gegen die sakralen Ordnungen und kultischen Stabilisierungen der gestifteten Gemeinde. Denn sie machen aus dem Auftrag eine eigene Welt, statt in eine offene Bewegung durchzubrechen: den „Einmarsch" in die Welt. Die „Landnahme" der Einwanderung in Kanaan wird zum Vorspiel einer viel größeren „Landverheißung" an das Aufgebot der Jünger Jesu! Die Verheißung befreit zur Geschichte als der Bewegung zu immer größeren Möglichkeiten (Sie befreit nicht nur zur „Geschichtlichkeit", als würde hier aus der Not eine Tugend gemacht). Der Auftrag zielt auf welthafte Sachlichkeit, nicht auf falsche Innerlichkeit oder entweltlichenden Transzendentalismus; darum auch nicht auf eine eigenwillige Utopie oder spirituelle Zukünftigkeit. Gottes Zukunft geht „aufs Ganze"; aber das ist nicht unser Ganz-sein-können in der Todeserwartung, in Angst oder Freude (als „Existenzial"), sondern die Befreiung von der „Sorge" in der Auftragsgewißheit des befriedeten „Geschichtbewußtseins". Diese echte Transzendenz „verwindet" alle Metaphysik und „Subjektivität". In ihrem Zusammenhang gewinnt auch die „goldene Regel" (Matth. 7, 12) einen ganz neuen Sinn: aus Gebot und Verbot wird die Einsicht der wissenden Liebe (vgl. Gal. 5, 6).

So wird die Unmittelbarkeit des nahen Gottes verkündet, der Anbruch des Reiches Gottes und seiner Gerechtigkeit. Die Unbedingtheit innerweltlicher Ordnungen wird aufgelöst: das Ganze wird dem persönlichen Gestaltungs- und Verwaltungsauftrag der Menschen aufgegeben. Die Welt ist der Bereich der Willensdurchsetzung des himmlischen Vaters, eine „wachsende Welt" in ständiger Überholung auf ihre Möglichkeiten hin. Und auch das Mensch-sein ist ein wachsendes Menschsein: die Personen werden daraufhin einander verpflichtet. An die Stelle der kultischen Regeln und Ordnungen tritt der wagende Gehorsam wissender Liebe und die Leidensbereitschaft des gehorsamen Wandels. Er bejaht die Geschichtlichkeit der Geschichte in der Auftragsgewißheit, die keiner Vergewisserung im Sinne einer Theodizee oder Christo-Logik (Hegel) bedarf. Gegen jeden Versuch, sich der heilsgeschichtlichen Wirklichkeit zu bemächtigen, wenden sich die Schlußermahnungen (Matth. 7, 13—23).

Der Redner behandelte dann die im neueren theologischen Schrifttum aufgeworfene Frage, ob die von Matthäus in der „Bergpredigt" gewagte Interpretation des Ereignisses der Offenbarung etwa schon die Folge der nicht eingetroffenen Naherwartung der „Wiederkunft Christi" (Parusie) sei, insofern wegen dieser Enttäuschung die weiterlaufende Geschichte hätte bejaht, die Eschatologie umgebaut und mit einem umgekehrten Verständnis des Alten Testaments verbunden werden müssen. Es werde dann nicht mehr (wie bei Markus) in der Vollmacht des Christus praesens verkündigt; aus der konkreten Situation des Markus sei eine Dauersituation bis zur „Vollendung dieser Welt" (dieses Äons) geworden[11].

Bei der kritischen Auseinandersetzung mit dieser These gehe es — so meinte der Redner —, vor allem um die Exegese der beiden Stellen Matth. 1, 1—17 und 28, 16 ff. Dann zeige sich, daß Matthäus vom Walten des Welt-wirkenden Gottes im Horizont von Schöpfungs- und Erlösungsglaube her gar nicht anders könne, als das Jesusgeschehen in die Kontinuität der Geschichte der Willensdokumentationen und -Durchsetzungen Gottes zu stellen. Darum wird das Verhältnis von Altem Bund und Neuem Bund die entscheidende Frage. Nach einer Information über den Stand der gegenwärtigen Diskussion — die hier füglich übergangen werden darf —, kam der Referent zu dem Ergebnis, daß Matthäus die Eschatologie nicht umgebaut habe, weil er gezwungen war, die Geschichte zu bejahen, sondern die Geschichte als Escha-

11 Vgl. Willi Marxsen: „Exegese und Verkündigung", in: Theologische Existenz heute, Heft 59.

tologie und die Eschatologie als die Eröffnung der Geschichte erkannt und anerkannt habe. Dazu bedurfte es des im Alten Testament bezeugten Vorganges des Handelns Gottes.

So geht es zuletzt um die Frage der Beziehung von Christengemeinde und Welt. Ihr Auftrag stellt die Gemeinde in die Auseinandersetzung mit der Welt; sie muß beides sein: „Kirche" als eigene Welt inmitten der Welt, aber auch „Diaspora", die ihrer Sendung lebt, die eben durch jene Institutionalisierung (die nötig war) zugleich immer gefährdet wurde. Darum manifestiert sich die Spannung zwischen Gemeinde und Welt von vornherein auch innerkirchlich. Die erste Antwort auf diese Fragen war die katholische Kirche konstantinischer Prägung, welche die bestehenden weltlichen Ordnungen konservierte und sakral legitimierte[12]. Jedoch bahnt sich die bereits im Wort der Reformation angekündigte neue geschichtliche Antwort auf die mit dem Auftrag der Kirche in der Welt gegebenen Fragen und Forderungen an. Dabei wird unter anderem die Bergpredigt des Matthäus neu zu bedenken und daraufhin neu zur Sprache zu bringen sein; das hermeneutische Wagnis einer solchen „Exegese heute" ist unumgänglich. Wir blicken dabei nicht nur wie Matthäus auf eine Geschichte Israels zurück, die nur andeutungsweise mit der Geschichte der gesamten Menschheit verklammert ist. Sondern wir blicken dabei auf die Geschichte einer Welt, die dabei ist, eine Welt zu werden, und der die Einheit dieser ihrer Geschichte verkündet werden muß. Der Mensch kann nicht so bleiben, wie er jetzt ist; er muß überwunden werden. Aber der „Auftrag" kann nur weitergegeben werden, wenn gehandelt wird im festen Vertrauen auf seine Verheißung. Nur so besteht der Glaube auch die Anfechtungen, die ihm in der Begegnung mit dem messianischen Atheismus (etwa Ernst Blochs) erwachsen.

Das abschließende Gespräch vermochte noch wesentlich beizutragen, den Bedeutungsunterschied, den „Ereignis" und „Offenbarung" in Heideggers Seinsdenken und in der theologischen Sprache haben, klarzustellen. Ausgangsort und Ziel des Fragenden sind in beiden Fällen so verschieden, daß eine unmittelbare Beziehung der hermeneutischen Methoden hier und dort sich verbietet. Nichtsdestoweniger kann eine theologische „Exegese heute" sich der Berücksichtigung der durch Heideggers Philosophieren modifizierten gegenwärtigen geistigen Situation nicht entschlagen, zumal in ihr eine Metaphysik in Frage gestellt worden ist, die auch mit der theologischen Exegese des „Ereignisses der Offenbarung" unverträglich ist.

N . . . ck

12 Diese Verbindung hat auch die Reformation überdauert.

Die „Anstöße", herausgegeben von der Evangelischen Akademie Hofgeismar, erscheinen alle zwei Monate. Einzelheft DM 2.—. Mitglieder der Gesellschaft der Freunde zahlen für den ganzen Jahrgang DM 10.— (Studenten und Schüler DM 6.—). Bestellungen, gültig für den ganzen laufenden Jahrgang (Januar bis Dezember) werden erbeten an das Sekretariat der Evangelischen Akademie, (16) Hofgeismar; Zahlungen auf das Postscheckkonto der Evangelischen Akademie Hofgeismar; PSA Frankfurt/M., Nr. 688 06 oder Spargiro Nr. 5973 der Kreissparkasse Hofgeismar.

FOTO MICRO SAFETY